FESTGRUSS

AN

OTTO VON BÖHTLINGK

ZUM

DOKTOR-JUBILÄUM

3. FEBRUAR 1888

VON

SEINEN FREUNDEN

STUTTGART
DRUCK UND VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1888

Ich habe es übernommen, die Gabe der Freunde zu dem heutigen Erinnerungstag bei Ihnen, mein lieber Freund, einzuführen nicht als der älteste aus ihrer Reihe, doch als derjenige, der die längste Strecke des Weges an Ihrer Seite zurückgelegt hat und dessen Name mit dem Ihrigen verbunden bleibt, solange unser Werk noch etwas gelten wird.

Hat ja schon vor zwölf Jahren die historisch-philologische Klasse der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg in jener klassischen Zuschrift vom 2. September 1875 uns gesagt: contigit vobis ut quod opus florentissima aetate coniunctis studiis aggressi estis maturi annis et senectutis in limine constituti sed integris ingenii viribus optatum ad finem perduxeritis. Waren wir damals über der gemeinsamen Arbeit aus den besten Jahren bis an die Schwelle der senectus gelangt, so werden wir inzwischen dieselbe überschritten haben, und noch immer sind unsere Studien, wenn auch mit einem dünneren Faden, zusammengeknüpft geblieben.

Das Bild, das Ihnen ein Rückblick auf die fünfzig Jahre, seit Sie in die Zunft der Gelehrten eingetreten sind, vor die Augen stellen kann, finden Sie verkleinert und übersichtlich in gegenwärtiger **jñânamuktâvalî**, *welche ältere und jüngere Freunde für Sie aneinander gereiht haben. Bei einem Wissenszweige, der so jung ist wie der unsrige, fällt der Fortschritt der Kenntnisse nach Weite und Tiefe ganz anders in die Augen als auf den alten nach allen Richtungen durchsuchten Arbeitsgebieten, wo die Massenhaftigkeit der Litteratur, mit ihren endlosen Wiederholungen, schwer zu übersehen und nach ihren Fortschritten zu schätzen ist.*

Vor diesen fünfzig Jahren hätten die Sanskritbücher, die ein europäischer Gelehrter sich verschaffen konnte, samt allem, was man bis dahin über Sanskrit zu sagen gewusst, zureichenden Raum auf einem mässigen Gestelle gefunden. Wie anders ist das geworden! Unter unseren Augen hat sich das gemehrt zu einer Fülle, welche kaum mehr gestattet, dass ein Mann das alles beherrsche. Die Pfleger dieser Litteratur haben ja auch längst angefangen, sich ihre besonderen Abschnitte zu wählen.

Mitten in dieser erfreulichen Bewegung, während dieser Blütezeit der Forschung, sind Sie mit Ihren Arbeiten gestanden. Ja Sie haben dem ganzen Bau dieses Wissens zu rechter Zeit die feste Grundlage zu geben gewusst, deren er bedurfte, um höher geführt zu werden, indem Sie an das Wörterbuch sich wagten und, was Sie gewagt hatten, auch durchsetzten mit einer unverrückt auf das Ziel gerichteten Energie, deren nächster Zeuge ich in jenen Jahrzehnten gewesen bin.

Ich meine, dass es Ihnen nicht gefallen würde, wenn ich versuchte Ihre gelehrten Leistungen aufzuzählen und einzeln in das Licht gebührenden Lobes zu stellen. Aber das glaube ich sagen zu dürfen, dass jede derselben eine Lücke füllte, den Mitarbeitern diente und dem Ganzen weiterhalf.

Sie sind uns stets ein Muster ausharrenden Fleisses gewesen, ja wir fürchten, dass Sie sich zu wenig geschont haben. Wie aber ein richtiger Gelehrter niemals mit seinen Aufgaben fertig ist, so werden auch Sie noch lange nicht aufgearbeitet haben, und wir können Ihnen am heutigen Tage nichts wünschen, was mehr nach Ihrem Sinne wäre, als der Wunsch, dass es Ihnen beschieden sein möge — Ihnen selbst zum Genuss und uns zum Vorteil — am Werke zu bleiben **yâvajjîvam.**

Rudolf Roth.

INHALT.

॥ श्रीः ॥

तीर्थं व्याकरणह्रदे ऽतिविषमे बालैः सुगम्यं व्यधाः
शब्दाब्धेर्मथनेन चाप्युदहरः कोषौ जगद्विश्रुतौ ।
आनैषीरपि दिव्यकाव्यसरितं सत्सूक्तिरत्नाकरं
यद्देवर्षिगणैः कृतं तदसकृत्किं नानुचक्रे त्वया ॥ १ ॥

स्थिरीभूतो यशःकायः श्रीमतो नात्र संशयः ।
जीव्याः सुखेनाब्दशतमितीशं प्रार्थयामहे ॥ २ ॥

श्रीबोधलिङ्गमाचार्यचक्रचूडामणिं नमत्यधिकम् ।
हर्मण् यकोबिनामा सकलैर्विद्वज्जनैः सहितः ॥ ३ ॥

Zur Kenntnis des Ṛgveda.

I.

Mehrere a-Stämme haben im Dativ sg. die zusammengezogene Form auf *â* statt des gewöhnlichen *âya*. Das klarste Beispiel steht X, 10, 1:

ó cit sákhâyaṃ sakhyấ vavṛtyâm

welches Benfey mit Sâyaṇa in der Übersetzung des Sâmaveda nach dessen Lesung richtig mit »dich möchten Freunde zu Freundschaft gewinnen« übertrug. Geldner (Siebenzig Lieder) übersetzt: »ich will den Freund vertraulich zu mir locken«, sieht demnach in *sakhyà* einen Instrumental. Lanman (Noun-Inflection S. 336) folgt ihm: »In X, 10, 1 *ó cit sákhâyaṃ sakhiấ vavṛtyâṃ, sakhiấ* is to be taken as I. s. n.; *sakhyăni* does not occur in the AV., nor *sakhyấ* as pl. It is superfluous 'to turn a friend to friendship'; and 'guilty friendship' (Gr.) is rather more than the word means. Better 'I would fain bring him hither by my overtures of love', or adverbially, 'vertraulich'.« Der erste Einwand hebt sich durch das im zweiten Vers stehende '*ná te sákhâ sakhyáṃ vashṭy etát*', und *sakhi* ist nicht immer »Freund« im deutschen und englischen Sinne. *â vartayati* wird sehr gewöhnlich mit dem Dativ verbunden: III, 37, 1. *vărtrahatyâya çávase pṛtanâshăhyâya ca | índra tvấ vartayâmasi;* VIII, 57, 1. *ấ tvâ ráthaṃ yáthotáye sumnâya vartayâmasi;* I, 52, 1. *éndraṃ vavṛtyâm ávase*, u. s. w. Jener Satz unterscheidet sich nicht wesentlich von IV, 17, 16. *gavyánta índraṃ sakhyăya — ấ cyâvayâmaḥ;* I, 101, 1. *marutvántaṃ sakhyăya havâmahe.*

Ein zweites Beispiel steht IV, 34, 1:

ṛbhúr vibhvâ văja índro no ácha
imáṃ yajñáṃ ratnadhéyópa yâta |

Grassmann fasst hier *ratnadhéyà* als Acc. pl. des Zieles und übersetzt »kommt her zu unsern Spenden«. Aber das Neutrum *ratnadhéya* ist niemals die Verleihung von Gaben, welche die Menschen den Göttern, sondern diejenige, welche göttliche Wesen den Menschen spenden. Eher liesse sich Ludwigs Auffassung als Instr. sg. hören »mögen sie zu diesem opfer mit geschenken von freude (?) kommen«. Vorzuziehen ist auch hier den gekürzten Dativ zu finden, wie der elfte Vers desselben Hymnus ihn hat: *sám índreṇa mádatha sám marúdbhiḥ sáṃ răjabhî ratnadhéyâya devăḥ,* oder VII, 9, 5. *yákshi devăn ratnadhéyâya viçvân. Ratnadheyena* kommt überhaupt nicht vor. Ich vergleiche ferner X, 83, 5. *baladéyâya méhi;* X, 112, 2. *éndra téna somapéyâya yâhi.* Ebenso III, 25, 4, VII, 24, 3.

In IX, 111, 3 heisst es:

ágmann ukthā́ni paúṅsyéndram jaitrā́ya harshayan |

»Gesänge sind gekommen und regten Indra zu siegreicher Heldenthat an«. Wer hier *pauṅsyā́* als Adj. zu *jaitrā́ya* nimmt, wird nachweisen müssen, dass *pauṅsya,* trotz seines häufigen Vorkommens, im Veda jemals als solches gebraucht werde. Denn X, 113, 4. *prā́paçyad vīró abhí paúṅsyaṃ ráṇam* bedeutet »und sah sich um nach Heeresmacht (I, 169, 6) und Kampf«. Wiederum in IX, 99, 1:

ā́ haryatā́ya dhṛshṇáve dhánus tanvanti paúṅsyam

hat, nach meinem Ermessen, ursprünglich *paúṅsyā́,* zu Heldenthat, gestanden. Vgl. X, 125, 6. *aháṃ rudrā́ya dhánur ā́ tanomi brahmadvíshe çárave hántavā́ u.*

In Kuhn's Zeitschrift XXV, 309 hat Kluge mit Recht *maryā́* (I, 6, 3) in den Dativ *máryā́* geändert. Seinen sprachvergleichenden Folgerungen jedoch vermag ich einstweilen nicht zu folgen. Die vier Formen *sakhyā́, ratnadheyā́, pauṅsyā́, maryā́* haben *yā́* als Schlusssilbe, und es scheint, dass wir es hier mit einem rein lautlichen Vorgang zu thun haben. Die dem Tone nach stärkere Silbe *yâ* hat das folgende anklingende schwächere *ya* in sich aufgenommen.

Das letztere ist entschieden der Fall in dem Worte *abhikhyā́,* welches im Ṛgveda dreimal, sonst, soviel mir bekannt ist, in keiner andern vedischen Schrift erscheint. Diese drei Stellen sind I, 148, 5 von Agni:

ná yáṃ ripávo ná ṛshaṇyávo
gárbhe sántaṃ reshaṇā́ resháyanti |
andhā́ apaçyā́ ná dabhann abhikhyā́
nityâsa îm pretā́ro arakshan ||

Sâyaṇa, und nach ihm Ludwig, hat die Konstruktion dieses Satzes (Relativsatz bis *abhikhyā́*) besser erfasst als Grassmann. Zu γ vgl. Manu III, 177 *vikshyândho* u. s. w.

VIII, 23, 5 von demselben:

úd u tishṭha svadhvara stávâno devyā́ kṛpā́ |
abhikhyā́ bhâsā́ bṛhatā́ çuçukvánih ||

X, 112, 10 von Indra:

abhikhyā́ no maghavan nā́dhamânân
sákhe bodhi vasupate sákhînâm |

Zu diesem letzten Verse ist I, 30, 11. VII, 32, 25 zu vergleichen.

In allen diesen drei Stellen ist *abhikhyā́* nicht etwa ein Substantiv, wofür man es bisher angesehen hat, sondern eine Abkürzung des Absolutiv *abhikhyā́ya,* welches zweimal vorkommt, und bedeutet angeblickt habend.

2. Parenthese.

Die Einschiebung eines ganzen Satzes in einen andern, wodurch der Hauptgedanke zeitweilig unterbrochen wird, eine Figur, welche Quintilian interjectio, interpositio, interclusio nennt, ist im Ṛgveda nicht ungewöhnlich. Die Verkennung derselben führt notwendig zu Missverständnissen. Hiefür einige Beispiele. I, 10, 7.

suvivṛtaṃ sunirájam indra tvā́dâtam íd yáçaḥ |
gávâṃ ápa vrajáṃ vṛdhi kṛṇushvá rā́dho adrivaḥ ||

Grassmann:

Leicht zu eröffnen, zu empfahn
Ist Schatz, den, Indra, du verleihst,
So öffne uns der Rinder Stall
Und schenk uns Gut, o Schleuderer.

Ludwig: »ganz offen da liegend, leicht zu gewinnen, Indra, ist der ruhm, der von dir verliehen wird. | öffne den stall der rinder, schaffe gewärung, steinbewerter.« Nach demselben, Band V, 10 sollen *suvivṛtam, sunirájam* »leicht herauszurollen (von *vṛt*), herauszubringen« bedeuten und Infinitive auf *-am* sein.

In Wirklichkeit ist *indra tvā́dâtam íd yáçaḥ* Parenthese und *suvivṛtaṃ sunirájam* sind Adjektive zu *vrajá*. Der Stamm des ersten ist *suvivṛ́t* »eine gute Öffnung habend« oder »sich leicht öffnend« von *su* + *vi var*. Die Übersetzung lautet demnach: »O Donnerschleuderer, erschliesse — aller Glanz wird ja von dir verliehn — die Hürde der Rinder derart, dass sie sich leicht öffne und das Vieh daraus ohne Mühe sich austreiben lasse« u. s. w.

I, 85, 12.

yā́ vaḥ çárma çaçamânā́ya sánti
tridhā́tûni dâçúshe yachatā́dhi |
asmábhyaṃ tā́ni maruto ví yanta, u. s. w.

Grassmann:

Den Schutz, der für den Opfrer euch bereit ist,
Der dreifach schirmt, den reichet dem Verehrer,
Den mögt auch uns, o Maruts, ihr gewähren, u. s. w.

Ludwig: »was an schutz ihr habt für den, der sich gemühet hat, den dreifachen, dem spender gewährt ihn; | uns gewährt dieses, Marut,« u. s. w.

Aber *tridhā́tûni dâçúshe yachatā́dhi* ist Parenthese und *tā́ni* entspricht unmittelbar dem vorhergehenden *yā́*. »Den Schutz, den ihr für den dienstbeflissenen bereit haltet — dreifach verleiht ihn eurem Verehrer! — diesen, o Marut, reicht auch uns,« u. s. w.

I, 182, 5.

yuvám etáṃ cakrathuḥ síndhushu plavám
âtmanvántam pakshíṇaṃ taugryā́ya kám |
yéna devatrā́ mánasâ nirûháthuḥ
(supaptanī́ petathuḥ) kshódaso maháḥ ||

Grassmann: »Auf dem ihr weise ihn herausfuhrt götterwärts, in raschem Fluge flogt ihr aus der Wogen Schwall.« Ludwig: »auf welchem ihr mit göttlichem geiste ihn herauszbrachtet, in leichtem fluge flogt ausz dem grossen schwalle.«

Ein Blick auf X, 39, 4. *nsh ṭaugryam ûhathur adbhyás pári* und auf VI, 62, 6. I, 117, 14. ist hinreichend um zu erkennen, dass *kshódaso maháḥ* als Abl. zu *nirûháthuḥ* gehört, und *supaptanī́ petathuḥ* ein parenthetischer Satz ist: »auf dem nach Götterart ihr weise — ihr flogt in raschem Flug — ihn aus dem mächtigen Wogenschlag herausführtet.«

Noch andere wichtige Beispiele liessen sich hinzufügen, aber der Raum ist begrenzt. Nur soviel sei mir gegönnt, dem Manne, der seit 1840 beständig uns neue Bahnen eröffnet hat, am heutigen Tage aus vollem Herzen Heil! zuzurufen.

Theodor Aufrecht.

Einige Bemerkungen über die arische Urzeit.[1]

Während in neuerer und neuester Zeit die Versuche, eine engere Zusammengehörigkeit zweier oder mehrerer indogermanischer Stämme zu erweisen, im allgemeinen mit wachsendem Misstrauen betrachtet werden, sind von diesem Misstrauen zwei Gruppen nahezu unberührt geblieben: die litu-slavische und die indoiranische oder arische. Die tiefgehende Übereinstimmung der beiden alt-arischen Völker in Sprache, Sitte und Kultus — eine Übereinstimmung, die sich keineswegs auf die Bewahrung urig. Erbgutes beschränkt — zeigt in der That unwiderleglich, dass die Arier eine längere gemeinsame Entwickelung durchgemacht haben, an der die übrigen Indogermanen keinen oder doch nur einen verhältnismässig geringen Anteil hatten. Eine Gemeinsamkeit der Entwickelung kann aber dem Grade nach sehr verschieden gedacht werden: sprechen wir von der gemeinsamen Entwickelung der deutschen Stämme, so verstehen wir darunter eine ungleich engere Gemeinschaft, als wenn wir etwa von einer gemeinsamen Entwickelung des abendländischen Europa reden. Fragen wir nun, wie jene Gemeinsamkeit der Entwickelung, die wir den Ariern zuzuschreiben geneigt waren, aufzufassen sei, so dürfte es zunächst keinem Zweifel unterliegen, dass die einstige Gemeinschaft der arischen Stämme eine recht enge gewesen ist: und zwar denkt man dabei gemeiniglich an eine Zeit, in der die Vorfahren der späteren Indo-arier noch durch keine deutliche Grenze von jenen Stämmen, aus denen sich das iranische Volk herausbilden sollte, geschieden waren, in der das starke Band der Kultusgemeinschaft noch alle Arier umfasste, — eine Zeit, in der die Arier, wenn auch wohl in mehrere Stämme zerfallend, doch noch ein Volk bildeten, sich als Angehörige des gleichen Volkes empfanden. Viele und gewichtige Gründe scheinen uns auf diese Auffassung gleichsam hinzudrängen, ja es könnte zweifelhaft erscheinen, ob es überhaupt möglich wäre, auf einem anderen Wege zu ausreichendem Verständnis einer so weiten und tiefen Übereinstimmung zu gelangen, wie sie die beiden arischen Völker zeigen; zum mindesten werden wir zugestehen müssen, dass sich diese Übereinstimmung unter der Voraussetzung eines arischen Urvolkes am leichtesten verstehen lassen würde. Wenn aber ein solches arisches Urvolk keine blosse Fiction ist, wenn es einst eine ig. Volkseinheit gegeben hat, welche die Vorfahren der Indo-arier und Iranier — und nur diese — umfasste, so wirft sich gleichsam von selbst die weitere Frage auf: was wissen wir von diesem Volk? was können wir von diesem Volke wissen? Wie war seine Sprache beschaffen, wie seine Kultur? Was können wir über die Sitte, den Kultus, die religiösen Vorstellungen jenes Volkes in Erfahrung bringen, und auf welchem Wege

---

[1] Indem ich im Begriffe stehe diese Bemerkungen abzuschliessen, kommt mir Dr. F. Spiegel's Werk über Die arische Periode und ihre Zustände (Leipzig 1887) zu Handen. Zu meinem Bedauern ist es mir nicht mehr möglich gewesen, diesem neuen Werke des ausgezeichneten Iranisten die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen.

liessen sich diese Dinge erkunden? Wie hat sich das arische Urvolk aus dem indogermanischen herausgebildet? und welche Verhältnisse waren es, die seine Spaltung in die beiden arischen Sondervölker bewirkten? Wie haben wir uns überhaupt die gegenseitigen Beziehungen derjenigen altig. Stämme oder Gemeinden zu denken, aus denen sich einerseits der indo-arische, andererseits der iranische Volksstamm entwickeln sollte? — Die Erkenntnis, dass unter den ig. Völkern die arischen Stämme eine engere Einheit bilden, gehört zu den frühen Errungenschaften der ig. Sprachwissenschaft; so sind denn auch Fragen solcher und ähnlicher Art, wie ich sie soeben erwähnt habe, bereits seit Jahrzehnten immer von neuem gestellt und mit grösserer oder geringerer Ausführlichkeit in mannigfacher Weise beantwortet worden. Es kann nicht meine Aufgabe sein, im engen Rahmen dieser Skizze — und sei es auch nur andeutungsweise — so schwierige und weittragende Probleme in ihrem Zusammenhange zu behandeln; vielleicht darf ich aber hoffen, dass auch einige Bemerkungen über die Möglichkeit und Methode ihrer Lösung nicht unwillkommen sein werden.

Über die Beziehungen, welche in vorhistorischer Zeit zwischen den alt-arischen Stämmen oder Gemeinden bestanden haben, lässt sich, soweit ich sehen kann, Genaueres nicht mit Sicherheit ermitteln. Es wäre möglich, dass die Arier schon von alters her enger zusammengehört hätten und bei der indogermanischen Völkertrennung zusammengeblieben wären. Ebensowohl könnten aber diejenigen Stämme, welche das arische Urvolk bilden sollten, erst infolge der mannigfachen Völkerschiebungen, die jene Trennung begleitet haben mögen, zusammengerückt sein. Endlich erschiene es nicht undenkbar, dass die Vorfahren der Arier oder ein bedeutender Teil derselben vor der ig. Völkertrennung eine engere Einheit gebildet hätten, die zur Zeit jener Völkertrennung durch die Auswanderung einiger Stämme oder Gemeinden, etwa der späteren Indo-arier, aufgehoben oder wenigstens gestört worden wäre; die zurückgebliebenen Arier wären dann, vielleicht in Verbindung mit anderen, ursprünglich nicht zugehörigen ig. Stämmen oder Stammesteilen den vorausgezogenen Brüdern gefolgt und hätten sich in deren Nachbarschaft niedergelassen. Wenn die thatsächliche Entwickelung der ur-arischen Stämme der letztgenannten Möglichkeit entsprochen haben sollte, so würden wir ferner annehmen dürfen, dass infolge der Erneuerung des nachbarlichen Beisammenlebens auch neue Beziehungen zwischen den altverwandten Stämmen eingetreten wären, die auf deren weitere Entwickelung nicht ohne Einfluss sein konnten. Wie intim sich diese Beziehungen gestaltet hätten, würde sich allerdings nicht mit der wünschenswerten Genauigkeit bestimmen lassen. Wem die Fülle dessen, was beiden arischen Völkern gemeinsam ist, allein unter der Voraussetzung eines Volkes, das nach der ig. Trennung die Vorfahren der Indo-arier und Iranier umfasst hätte, verständlich erscheint, müsste natürlich annehmen, dass sich die arischen Stämme nach ihrer Wiedervereinigung von neuem zu e i n e m Volke zusammengeschlossen hätten, dass sie entweder ungeachtet der zeitweiligen geographischen Trennung es überhaupt nicht verlernt oder es im Laufe der Zeit von neuem gelernt hätten, sich als Angehörige des gleichen Volkes zu betrachten. Eine solche Auffassung liesse sich auch durch die folgende Erwägung stützen. Einerseits scheint der Umstand, dass die Inder und Iranier einander noch in historischer Zeit sehr nahe stehen, darauf hinzuweisen, dass die Spaltung der beiden Brudervölker in nicht gar entfernte Zeiten

hinaufreiche; andererseits haben wir einigen Grund zur Annahme, dass die ig. Völkertrennung, mit der ja unserer Voraussetzung nach eine arische Spaltung zeitlich zusammengefallen wäre, einige Jahrtausende vor der Zeit, welcher die älteste arische Überlieferung angehört, stattgefunden habe: diese Ansätze würden sich aber, soweit ich sehen kann, nur unter der Voraussetzung vereinigen lassen, dass infolge jener Wiederherstellung des geographischen Zusammenhanges zwischen den arischen Stämmen ein gemein-arisches Volk entstanden sei, aus dem sich dann weiter die historischen Sondervölker der Iranier und Inder herausgebildet hätten. — Doch liessen sich diese Dinge auch anders auffassen. Eine Folgerung aus Sätzen, die nicht völlig gesichert sind, hat als solche naturgemäss eine geringere Wahrscheinlichkeit als jeder einzelne Vordersatz. Wenn wir nun angenommen haben, dass mindestens zwei Jahrtausende zwischen der ig. Völkertrennung und der ältesten arischen Überlieferung dahingegangen seien, zwischen dieser und dem Beginne einer indischen und iranischen Sonderexistenz aber ein sehr viel kleinerer Zeitraum liege, so ist es deutlich, dass diese Annahme nicht sowohl auf gesicherten historischen Thatsachen als auf allgemeiner Schätzung, auf einer Abwägung spärlicher und unbestimmter Daten gegen bekanntere Entwickelungsreihen beruht: auf einer solchen Grundlage dürfte es sich aber insonderheit auch nicht mit annähernder Sicherheit bestimmen lassen, wie lange die gesonderte Existenz zweier urverwandter Völker dauern kann, ohne dass zwischen ihnen eine grössere Divergenz einzutreten brauchte, als wir sie zwischen den arischen Völkern zur Zeit ihrer ältesten Überlieferung beobachten können. Demnach wäre es keineswegs undenkbar, dass diejenigen gemein-arischen Besonderheiten, welche allein unter der Voraussetzung einstigen gemeinsamen Volkstums verständlich erscheinen, im wesentlichen aus der ig. Urzeit stammen. An manchen dieser arischen Eigenheiten könnte ursprünglich auch einer oder der andere derjenigen Dialekte, aus denen sich die ig. Sprachen Europas und Vorderasiens entwickeln sollten, teilgenommen haben; wenn diese Dialekte in ihrer historisch überlieferten Form von den erwähnten Eigenheiten frei sind, so würde sich dies genugsam daraus erklären, dass sie ja infolge späterer Völkerschiebungen der Nachbarschaft und dem Einflusse der arischen Dialekte entrückt und demjenigen der übrigen Sprachen Europas ausgesetzt gewesen wären; auch sind ja Erscheinungen, die den gemein-arischen Besonderheiten entsprächen, den europäischen Sprachen keineswegs fremd, nur finden sie sich hier nicht gleichsam auf einem Fleck beisammen, sondern hin und her verstreut: es mangelt ihnen daher die beweisende Kraft. — Andere Erscheinungen, welche beiden arischen Völkern gemeinsam sind, könnten sich hier und dort selbständig entwickelt haben: für derartige, wenigstens dem Anscheine nach zufällige Entsprechungen in den ig. Sprachen bitte ich Brugmann's Beitrag Zur Frage nach den Verwandtschaftsverhältnissen der indogermanischen Sprachen in Techmer's Internationaler Zeitschrift für allg. Sprachwiss. I, 226 zu vergleichen. Endlich darf die Möglichkeit nicht ausser acht gelassen werden, dass ein vielleicht nicht unbeträchtlicher Teil derjenigen indo-iranischen Entsprechungen, welche auf ein gemein-arisches Urvolk zurückgeführt zu werden pflegen, in Wahrheit auf Entlehnung beruhe. Auf diesem Gebiete sind eben der Möglichkeiten so viele, die bekannten Thatsachen so spärlich und gegenüber der Fülle denkbarer Entwickelung so vieldeutig, dass wir ein sicheres Ergebnis unserer Betrachtungen kaum erwarten dürfen. Dazu kommt noch

die Verschwommenheit der Begriffe, mit denen wir zu operieren genötigt sind: grade diejenigen Begriffe, welche notwendig im Mittelpunkte derartiger Erwägungen stehen, Begriffe wie Volkseinheit und gesondertes Volkstum, Sprache und Dialekt setzen dem Versuche, sie fest abzugrenzen, den hartnäckigsten Widerstand entgegen.

Wir haben die Empfindung, als hingen Volkseinheit und Spracheinheit eng mit einander zusammen: insonderheit erscheint uns die letztere als unerlässliche Vorbedingung der ersteren, so dass wir uns das Aufkommen des Bewusstseins, **einem** Volke anzugehören, nur unter solchen Stämmen denken können, welche Dialekte derselben Sprache reden. Ich glaube, dass diese Empfindung im allgemeinen das Richtige trifft. Zwar sehen wir öfters, wie sich infolge bestimmter historischer Verhältnisse auch Stämme oder Gruppen, die völlig verschiedene Sprachen reden, zu einem politischen Gemeinwesen vereinigen, und können innerhalb solcher Gemeinwesen mitunter ein sehr energisches Gefühl der Zusammengehörigkeit beobachten. Aber das Einheitsgefühl beschränkt sich hier im wesentlichen auf politische und sociale Dinge, die Fülle des Geisteslebens vermag es auch nicht annähernd zu umfassen; denn die Sprache ist in zu hohem Grade Trägerin der geistigen und sittlichen Kultur, als dass — wenigstens bei grösseren Massen — ein gemeinsames Geistesleben ohne eine gewisse Gemeinsamkeit der Sprache denkbar wäre. Wir können uns ja vorstellen, dass das Überwiegen **einer** Sprache im amtlichen Verkehr nicht nur, sondern auch in der gebildeten Gesellschaft eines solchen verschiedensprachigen Gemeinwesens dem Ganzen den Anschein einer Kultur-Einheit zu geben vermag; in Wahrheit entstünde aber dadurch in den ursprünglich anderssprachigen Gebieten eine Kluft zwischen den Gebildeten und Ungebildeten, die um so tiefer würde, je enger sich die Gebildeten dem Kulturgebiete der Staatssprache anschlössen: eine wirkliche geistige Einheit wäre erst dann und dort erreicht, wo es der herrschenden Sprache gelungen ist, die Volksdialekte der ursprünglich anderssprachigen Gebiete zu verdrängen, oder sie sich wenigstens anzugleichen. — Mit der Feststellung des Satzes, dass wahrhafte Volkseinheit nur auf dem Boden dialektischer und nicht auf dem einer sprachlichen Verschiedenheit denkbar ist, hätten wir aber nicht gar viel gewonnen: denn wo hört der engere Begriff auf, wo beginnt der weitere? Rein aus dem sprachlichen Leben heraus dürfte sich auf diese Frage kaum eine befriedigende Antwort finden lassen. Auch ein **zusammenhängendes** Sprachgebiet von grösserer Ausdehnung wird in der Regel eine Reihe von Kultur- und Sprachcentren umfassen, deren Mundarten sich deutlich von einander unterscheiden (vgl. dazu G. **Gröber** in seinem **Grundriss der Romanischen Philologie** I, 418): hier handelt es sich aber um Verschiedenheiten, die wir dialektische nennen, und das Gefühl der Volkseinheit — oder nennen wir es Nationalgefühl — pflegt sich um die ohnehin meist verschwommenen Grenzen der zu jenen Centren gehörigen Bezirke wenig zu kümmern. Scharf abgegrenzte sprachliche Einheiten bilden sich nur da aus, wo ein oder mehrere Stämme lange Zeit hindurch gesondert von ihren näheren Sprachverwandten gelebt haben. Der Anlass zu einer solchen Aussonderung grösserer oder kleinerer Volksteile liesse sich sehr verschiedenartig denken: politische und religiöse Differenzen, Übervölkerung u. a. m. können die Lust zur Trennung von den Stammverwandten hervorrufen oder deren Notwendigkeit begründen. Das eigentlich entscheidende Moment bei

einem dauernden Riss zwischen verwandten Stämmen und Mundarten dürfte aber in der Regel die Aufhebung des geographischen Zusammenhanges sein. Scharf umrissene Sprachgebiete solcher Art wären z. B. — wenigstens für unser Auge — das italische, das griechische, das germanische etc., im wesentlichen also diejenigen Gebiete, welche in den ig. Compendien als gesonderte Sprachcomplexe behandelt zu werden pflegen. Hier hat die Sonderexistenz bestimmter urverwandter Gruppen lange genug gedauert, um den sprachlichen Zusammenhang zwischen den einzelnen Gruppen aufzuheben und gleichzeitig innerhalb dieser Gruppen eine mehr oder minder weitgehende sprachliche Ausgleichung zu bewirken — eine Ausgleichung, die nicht selten durch geographische Verschiebungen, in deren Folge Grenzstämme in die Mitte und ursprünglich in der Mitte des Complexes wohnhafte Stämme an dessen Grenze geraten wären, gefördert worden sein mag: im wesentlichen dürfte es die Zeit dieser Ausgleichung sein, die wir griechische Urzeit, italische Urzeit u. s. w. nennen. Indem sich diese Ausgleichung vollzieht, verschwindet aus dem sich bildenden Sprachcomplexe ein — in der Regel wohl recht bedeutender — Teil derjenigen Erscheinungen, welche ursprünglich die Grenzdialekte jenes Complexes mit den benachbarten Mundarten verknüpft hatten; andere dieser Erscheinungen breiten sich vielleicht über grössere Teile des neuen Sprachgebietes aus; noch andere endlich verlieren sich gleichsam in der Fülle des Gemeinsamen und der Neubildung, also dass das ferne Auge des späten Forschers sie nicht mehr von der letzteren zu unterscheiden vermag: Sonderungen dieser Art sehen sich eben von ferne reinlicher an als sie in Wirklichkeit sein dürften. — Jahrhunderte, ja Jahrtausende sind darüber hingegangen, ehe die altig. Sprachgebiete die scharfen Grenzen gewonnen haben, welche sie heute von einander scheiden, ehe unter Völkerschiebungen und Völkerstürmen, von der überlegenen Kraft besonders derjenigen Völker, welche die noch blühenden ig. Sprachen reden, zermalmt die Reste jener Mundarten zu Grunde gegangen sind, die einst eine Brücke zwischen den heute streng geschiedenen Sprachcomplexen gebildet haben mögen. Eine Volkseinheit, die über die Grenzen eines dieser altig. Sprachgebiete hinausginge, halte ich für undenkbar. Die genannten Sprachgebiete umfassen aber wiederum eine Reihe engerer Einheiten, deren einige ihrerseits auch von ihren nächsten Verwandten scharf gesondert erscheinen: wie weit sich hier das Bewusstsein dem gleichen Volke anzugehören erstrecken kann, diese Frage wird in der Regel nur die geschichtliche Entwickelung selbst zu beantworten im stande sein. Volkseinheit ist das geschichtliche Ergebnis sehr verschiedener Kulturmomente, aus denen in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern bald das eine bald ein anderes besonders deutlich hervorragt. In neuerer Zeit hat wenigstens in solchen Kreisen, die unter dem Einflusse von Litteratur und Schule stehen, mitunter selbst die wissenschaftliche Erkenntnis der Sprachverwandtschaft, wenn auch im Gefolge politischer und religiöser Bedürfnisse und Wünsche, eine Art von Nationalgefühl hervorzurufen vermocht. Doch wird wahrer Volkseinheit die Möglichkeit einer gewissen Verständigung auf dem Boden des gleichen Sprachgebietes nicht fehlen dürfen. Da, wo die Kultur eines Volkes jung, das angesammelte geistige Vermögen klein, die Communication mangelhaft ist, wird neben wenigen weitergehenden Formeln die gegenseitige Verständigung der einander zunächst liegenden Gruppen dazu genügen, ein Gefühl der Volkszusammengehörigkeit zu ermöglichen: natürlich hat dies Gefühl hier eine bedeutend

geringere Kraft als da, wo gemeinsame Kulturschätze von grösserem Wert und Umfang zu hüten sind. Auf dieser Kulturstufe dürfte das eigentlich verknüpfende Moment in der Regel der Kultus, also Volkseinheit im wesentlichen gleichbedeutend mit Kultusgemeinschaft sein. Um den Kultus bewegt sich hier das ganze höhere Geistesleben: die Sänger und Priester, deren Functionen in der ältesten Zeit nicht scharf geschieden sein dürften, erscheinen nicht allein als Träger und Bildner des Ritus und der Götterlehre, sondern auch als Bildner und Träger der geistigen Kultur des Volkes, insonderheit seiner Poesie. Allmählich fordert und schafft die höhere Entwickelung des geistigen Lebens auch ein immer vollkommeneres Mittel der Verständigung, das sich infolge des steigenden Wohlstandes und der leichteren Communication über immer weitere Gebiete hin verbreitet. Nicht selten sondern sich jetzt Priester und Sänger: der Priester, dem Geschlechte jener ersten Weisen entstammend, wahrt und pflegt nach altem heiligem Brauch die Überlieferung und übt die Kultushandlung; der Sänger lässt, auf Glück und Gunst vertrauend, im Kreise der Edeln, am Hofe der Fürsten manch ungeistlich Lied von Waffenthaten und kühnem Dulden, von der Götter Wettstreit und schelmischer List erklingen. In dieser Sprache des Kultus und des Gesanges, welche schulmässig gelehrt und fortgebildet und auch von Fürsten und Edeln verstanden wird, dürfen wir die Anfänge der Litteratur- oder Gemeinsprache erkennen. — Heutzutage, da die Nationalkulte wenigstens im Occident fast gänzlich geschwunden sind, erscheint die Gemeinsamkeit der Litteratursprache als das wesentliche Kennzeichen der Volkseinheit: unserer Zeit ist die Litteratursprache nicht allein die recht eigentliche Trägerin der geistigen Kultur des Volkes, sie bringt auch die Möglichkeit einer gegenseitigen Verständigung so weiten Kreisen des Volkes, wie es nicht leicht ein anderes Verständigungsmittel vermöchte. Die Einteilung eines geschlossenen Sprachcomplexes nach den hingehörigen Litteratursprachen liesse sich demnach nicht allein auf Grund des Umstandes rechtfertigen, dass ja ältere Stadien der Sprache nur an denjenigen Dialekten beobachtet werden können, welche in irgend einer Weise litterarische Verwendung gefunden haben, umfangreicheres Material aber in der Regel nur für Litteratursprachen grösserer Gebiete vorhanden ist; eine solche Einteilung würde bis zu einem gewissen Grade auch den thatsächlichen Verhältnissen entsprechen, sie würde nicht selten, wenn ihr gleich keine scharf abgegrenzten Spracheinheiten zu Grunde lägen, doch die Kultur-, die Volkseinheiten bestimmter Zeiten herausheben.

Wenn die vorstehenden Erwägungen das Richtige getroffen haben, so liesse sich die Frage, ob nach der ig. Völkertrennung ein gemein-arisches Urvolk bestanden habe, präciser so formulieren: Hat es nach jener Völkertrennung eine Zeit gegeben, da sich die Arier oder ein grösserer Teil derselben, welcher Vorfahren der Inder und Iranier umfasst hätte, wenigstens von Stamm zu Stamm, von Gemeinde zu Gemeinde mit einander verständigen konnten? und gehörten dieselben Arier zur selben Zeit der gleichen Kultusgemeinschaft an?

Doch fürchte ich die Grenze des mir zugemessenen Raumes erreicht, wenn nicht bereits überschritten zu haben; ich hoffe aber, demnächst ausführlicher auf diese Fragen zurückkommen zu dürfen.

Peter von Bradke.

Die geschichtlichen Teile der beiden grossen Inschriften von Baijnâth.

In seinem Berichte über die Arbeiten des Archaeological Survey of India während des officiellen Jahres 1872/73 erwähnt Sir A. Cunningham, Archaeological Reports V, p. 180—181, zweier grösserer Inschriften, welche er in dem berühmten Tempel des Çiva Vaidyanâtha, vulgo Baijnâth, zu Kîrgrâon oder Kîragrâma im Panjab fand. Er giebt dort das Datum derselben als Saptarshisaṃvat oder Lokakâla 80 und Çakakâla 726, 804 A. D.,[1] an und teilt einige Notizen über ihren Inhalt sowie zwei Verse I, 39 und II, 6 nach Lesungen des Bâbu, jetzt Râjâ Çivaprasâda C. S. I. mit. Die wörtlich angeführten Çloken zeigen deutlich, dass dem Entzifferer seine Arbeit nicht vollständig gelungen ist, da sie neben Lücken unmögliche Sanskritformen und Verstösse gegen das Metrum enthalten. Durch Sir A. Cunningham's Nachfolger, Dr. J. Burgess, bin ich in den Besitz von je zwei Papierabklatschen (paper-impressions) der beiden Inschriften gesetzt, die zwar nicht zu den besten ihrer Art gehören, aber doch mit Ausnahme einiger wenigen Worte eine sichere Lesung der wichtigsten Teile der beiden Documente, welche palaeographisch, historisch und sprachlich von Interesse sind, möglich machen. Die Inschriften sind auf Steinplatten eingemeisselt, welche nach Sir A. Cunningham's Angabe an den inneren Seiten der nördlichen und südlichen Mauern des Tempels angebracht sind, und enthalten jede 34 Zeilen.[2] Nr. I ist 65 Centimeter lang und 68 breit, Nr. II ebenso lang, aber 71 Centimeter breit. Die technische Ausführung ist recht gut und sauber, die Erhaltung, wie es scheint, beinahe vollständig. In Nr. I sind drei Aksharas der 32sten und der 33sten Zeile teilweise und in Nr. II sechs Aksharas der 34sten Zeile ganz oder teilweise zerstört. An andern Stellen fehlen zwar auch einzelne Zeichen und kommen verstümmelte oder sehr undeutliche häufig vor. Die beiden Abdrücke stimmen indes in den betreffenden Fällen nicht immer überein. Was auf dem einen verwischt oder wie ein Buchstabenrest aussieht, ist oft auf dem andern gut lesbar. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass die Originale nur schlecht gereinigt worden sind oder dass, falls wirklich Schäden vorhanden sind, dieselben nicht von Belang sein können.

Die Charaktere der beiden Inschriften gehören der sogenannten Çâradâ-Schrift an, dem Seitenzweige der alten litterarischen *brâhmi lipi*, welcher seit langer Zeit im äussersten Nordwesten Indiens gebraucht wird. Trotz mancher einzelnen Verschieden-

[1] Dies Datum ist jetzt zweifelhaft geworden, weil die Zeichen in Nr. II nicht ganz deutlich sind und das Saptarshi-Jahr 80 zwar Çakasaṃvat 726 entspricht, aber in diesem Jahre die *çuklapratipat* des Monats Jyaishṭha nicht auf einen Sonntag fällt, wie I, 39 angegeben wird. Was die Lösung dieser Schwierigkeit auch sein mag, so kann dieselbe das genaue Datum der Inschriften nur wenig verschieben.

[2] Sir A. Cunningham's Angabe, dass Nr. I nur 33 Zeilen enthält, beruht auf einem Irrtume. Die 34ste Zeile enthält nur sieben sehr verwischte Aksharas und drei ganz undeutliche Zahlzeichen.

heiten von der modernen Çâradâ der Kaschmirer ist der Charakter des Alphabets stark ausgeprägt und unverkennbar. Die Verschiedenheiten bestehen durchweg in Archaismen, die aus der *brâhmî lipi* herstammen und die zum grossen Teile auch in der Leitner'schen Inschrift aus der Regierungszeit »des Königs Diddâ« sowie auf den Münzen der kaschmirischen Könige vorkommen. Für den Palaeographen sind die Baijnâth-Inschriften als die ältesten Zeugnisse für die selbständige Existenz der Çâradâ lipi sehr wertvoll. Dem Entzifferer bereitet der Gebrauch dieses Alpha bets dagegen Schwierigkeiten, da kein anderes eine so grosse Anzahl von vieldeutigen Zeichen besitzt.

Beide Inschriften gehören zu der Classe der Praçastis und werden wiederholt (I, 38. 39; II, 5. 37) vom Verfasser mit diesem Namen bezeichnet. Sie sind fast ganz metrisch. Nr. I beginnt, wie es scheint, mit einem doppelten Mangala: *Oṃ svasti* | *oṃ nam[o] gaṇapaye [pataye]*. Dann folgen neunzehn Verse, die ein Loblied auf Çiva und seine Gemahlin Umâ enthalten und durch ihr Kolophon *iti gauriçvarastotram* von dem geschichtlichen Teile abgetrennt werden. Dieses *stotra* lasse ich weg, da es sich schwerlich ohne einen bessern Abklatsch ganz herstellen lässt. Ebenso übergehe ich den Anfang von Nr. II, die Verse 1—5, welche gleichfalls an Çiva gerichtet sind. Auch hier macht der Zustand der Abklatsche die Herstellung zu einem Wagnisse. Die übrigen Teile der beiden Documente lauten folgendermassen. Die eingeklammerten Buchstaben sind meist nur stark entstellt. Einige fehlen jedoch ganz.

Umschrift:

Nr. I.

Z. 17 *Asti çîtalagabhastiçekhara*
tvatpraçastikaraṇe 'kutorhatâ |
kintu pâvakamayâksha tâvakî
bhaktir eva jaḍatâṃ bhanakti naḥ || [20]
Adyâpi vismâpayitâ-
Z. 18 *ra etc*
vidyanta eveçvarabhaktimantaḥ [|]
vicitracâritranidhir yathaisha
râjânako Lakshmaṇacandra-nâmâ || [21]
Kedâra-yâtrâṃ viracayya yena
viçodhanîṃ prâkta-
Z. 19 *nadushkṛtasya* |
itaḥ paraṃ sarvaparastriyo me
svasâra ity eva kṛtâ pratijñâ || [22]
Kim etad âçcaryam avâryavîryair
yad esha yo[dh]air yudhi dushpradhar[sha]ḥ [|]
dhanu-
Z. 20 *rdharâṇâṃ dhuri yo manobhûr*
babhûva tasyâpy avidheya eva | [23]

Vs. 20 Metrum: Rathoddhatâ. Der Avagraha vor *'kutorhatâ* besteht aus einem feinem geraden Striche. Die Inschrift hat prima manu *tâviki*, welches durch zwei *kâkapâda* zu *tâvakî* corrigiert ist. — Vs. 21—22 Metrum: Upajâti. — Vs. 23 Metrum: Upendravajrâ.

Adyeçvarâ mandaparâkramatvam
matvâ vipakshair avadhîritâjñâḥ [ ]
vâstavyan[â]rîhaṭhasan[ga]mena
Z. 21 *purâdhipatyaṃ saphalaṃ vidanti* || [24]
Navaṃ vayo rûpam adhi[çr]i dâtṛtâ
purâdhipatyaṃ bahavaph priyankarâḥ [ ]
tathâpi cetaḥ paradâravarji cet
kim asti dussâdham ataph pa
Z. 22 *raṃ tapaḥ* || [25]
Râjânakasya praviçuddhabuddheph
pâṇikh kṛpâṇagrahaṇapravîṇaḥ [ ]
vivarjayâm âsa vigarhitâni
ta[s]y[â]nyanâristanamardanâni || [26]
tasyâsti
Z. 23 *desetra vaṇik prasiddhas*
Siddhâ-'tmajo Manyuka-nâmadheyaḥ [ ]
Chinne-ty avicchinnamaheçabhakter
mâtâvadâtâcaritasya yasya | [27]
Yasy'-Âhu[kâ]khyosty avibhaktavitto
Z. 24 *bhrâtâ kanishṭhas sukṛtaikanishṭhaḥ* [ ]
vyagrâ samagrâtithipûjanâya
Gulhe-ti garhârahitâ ca bhâ[ryâ] [28]
Bhakti[druvâṭ]e bhasalena te[na]
[sabh]râtṛkena tripu-
Z. 25 *rântakasya* [ ]
dvârasthagangâyamunâdimûrtikh
kṛtâ puriyaṃ saha maṇḍapena || [29]
Bhastrâgarbhagṛhitasarvavibhavâ nedishṭhadeçe kvacid
ye kurvanti gatâgatâ-
Z. 26 *ni vaṇijo gaṇyâ varâkâkh kva te* |
dhanyo Manyuka-nâmadheya iha hi çrikaṇṭharajyanmanaph-
potaprotavivekavetanadhano mohârṇavaṃ tirṇavân || [30]
Devadvijagu-
Z. 27 *rubhaktas saujanyanidhir guṇipriyo dâtâ* [ ]
Âsuka-sutosti vipro Ralhaṇa-nâmâ Suçarmapure | [31]
Tena daivajñadhuryeṇa dhânyadroṇadvayaṃ çive |
vahamânasubhû[r]-
Z. 28 *shṭhân Navagrâmât samarpitam* | [32]
Ihatyena Navagrâmâd dattâ câ[tur]halâ[tra] bhûḥ [ ]
Gaṇeçvareṇa Govinda-dvijaputreṇa dhîmatâ | [33]
Depikâ-ngajanitena Malhikâ-
Z. 29 *sûnanâ vitatavittaçâlinâ* |

Vs. 24 Metrum: Upajâti. — Vs. 25 Metrum: Vaṃçasthâ. — Vs. 26 Metrum: Upajâti. — Vs. 27 Metrum: Indravajrâ. Lies *deçe*. — Vs. 28 Metrum: Indravajrâ. — Vs. 29 Metrum: Upajâti. Von *druvâṭe* ist nur *ru* und *e* sicher. — Vs. 30 Metrum: Çârdûlavikrîḍita. — Vs. 31 Metrum: Âryâ. — Vs. 32—33 Metrum: Anushṭubh.

Jîvakena vaṇijâ nijâ ca bhûph
p[r]âṅgaṇâya purataç çiverpitâ | [34]
[Yâ]vad e[sha] bhagavâ[n bhu]v[âm]patir
vyoma komalaruci[s saṃ]g[âha]-
Z. 30 *te*
Manyuk'-Âhuka-kṛtaç çivâlayas
tâvad astu samam anyasâsan[ai]ḥ || [35]
Âsikâ-'tmaja udâradhir vasan
sûtradhâradhuri Nâyakâ-'bhidhaḥ |
çrî-Suça[rma]-
Z. 31 *nagarâd ihâyayau*
Masmanasya tanayaç ca Ṭhoḍhukaḥ || [36]
Tena tena ca sahaiva ṭaṅkitâ
pronnatâ çivapurî samaṇḍapâ |
Çâmu-dṛshṭim anusṛtya ni[rm]i-
Z. 32 *tâ*
yatra bhânti gaṇavargamûrta[ya]ḥ | [37]
Çṛṅgârâ-Bhṛṅgakau yasya pitarau puṇyaçâlinau |
sa praçastim imâṃ cakre Râma-nâmâ kaviddharaḥ || [38]
Z. 33 *Saṃvatsareçîtitame [pra]s[ann]e*
jyaishṭhasya çuklapratipattithau ca |
[çr]ima[j]-Jayaccandra-narendrarâjye
raver dine Râma-kṛtâ praçastiḥ | [39]
Z. 34 *[Çakakâlagatâbdâḥ]* ...

Nr. II.

Z. 7 *Jâlandhar-'âdhirâjo jayati guṇânâṃ nidhir Jayaccandraḥ* |
idṛṃçi yasya râjye devâya'anâ-
Z. 8 *ni jâtâni* | [6]
Vittaṃ çive prayuktaṃ yeshâṃ kâlena bhavati koṭiguṇ[am]
ga[ṇyâ]st[e dhr]uva[va]ṇijaç çeshaikh ki[ṃ] stokavârdhushikaiḥ || [7]
Anena vakshyamâṇena sukṛtena mahâ-
Z. 9 *nayau* |
gaṇyau gaṇeshu bhûyâstâ[ṃ] bhrâtarau Manyuk'-Âhukau || [8]
Tau bhrâtarau kṛtajñau yâbhyâṃ çamadamapayodharayutâyâḥ [|]
çivabhaktijananyâ api rasa-
Z. 10 *s samâsvâditas sârdham* || [9]

Vs. 34 Metrum: Rathoddhatâ. Lies *sûnunâ*. — Vs. 35 Metrum: Rathoddhatâ. Möglicherweise ist *bhuvaspatir* zu lesen. Zwischen den beiden *ma* von *samama*° ist ein Akshara ausgekratzt. Lies *anyaçâsanaiḥ* »samt den andern (aufgezählten) Stiftungen«. — Vs. 36 Metrum: Rathoddhatâ. Möglicherweise *Sasmanasya* oder *Mammanasya* zu lesen. — Vs. 37 Metrum: Rathoddhatâ. Zu dem Namen *Çâmu*°, der möglicherweise auch *Câmu*° gelesen werden kann, vergleiche den bei Târânâtha p. 229 vorkommenden *Çâmupâla*. — Vs. 38 Metrum: Anushṭubh. Lies *kaviçvarah*. — Vs. 39 Metrum: Upajâti. *Prasanne* ist unsicher. Möglicherweise ist *jyeshṭhasya* Lesart des Steines. Wahrscheinlich ist das Particip *utkîrṇâ* zu ergänzen. — Z. 34. Die Zeichen sind alle stark verwischt. Von den Zahlen lässt sich vielleicht die dritte, 6, noch erkennen. — Nr. II. Vs. 6 Metrum: Âryâ. — Vs. 7 Metrum: Âryâ. *gaṇyâste dhruva* ist zweifelhaft. Die verwischten Zeichen sehen eher wie *gaṇyâstâdhuva* aus. — Vs. 8 Metrum: Anushṭubh. — Vs. 9 Metrum: Âryâ.

çailasyânkâc calitvâ ruciranavavayâkh khelatiyaṃ sahelaṃ
kulyâ kanyeva yatra sphuradurulaharî K a n d u k â b i n d u k â'-khyâ |
Ki-

Z. 11 *r a g r â m o-bhirâmo guṇagaṇanilayo vartatedhi-T r i g a r t a ṃ*
soyaṃ râjânakena prabalabhujayu[j]â rakshito L a k s h m a ṇ e n a || [10]
Atulakulabakulapâdapakandaph pa-

Z. 12 *ripanthibhit purâskandaḥ* [|]
râjânakotra K a n d a p h prathamam abhûd [du]ryamaskandaḥ || [11]
B u d d h o viçuddhabuddhis tasya sutojanayad uddhuraṃ tanayam |
V i g r a h a

Z. 13 *iti kṛtavirahaç çatruvadhûnâṃ tato jajñe* || [12]
V i g r a h a-vigrahajâto B r a h m e-ti babhûva bhûvadhûdayitaḥ [|]
vigrahanigrahakaraṇe çaktir yasyâbhavadri-

Z. 14 *pushu* || [13]
Hastâlambakam unnatâd viluṭhatâm ârâdhitatryambakaṃ
çatruçrîparicumbakaṃ paratimisvîkâracintâṃdhakam [|]
krântagrâmakadambakaṃ nṛpatibhis sarvair.-

Z. 15 *. . mbakaṃ*
svâkârapratibimbakaṃ sa ca kṛtî lebhe sutaṃ D o m b a k a m || [14]
Nârîmohanayauvanaṃ navanavatyâgormibhiph p[â]vanaṃ
bhûbhartukh kṛtasevana[ṃ] nijabhuvas samyak prakṛptâ-

Z. 16 *vanam* [|]
uddâ[ma]dvishadâlayîkṛtavanaṃ yuddhograsiṅhasvanaṃ
putraṃ sopi samâsasâda B h u v a n a ṃ çambhau bṛhatsâvanam || [15]
Guṇamaṇinikurumbarohaṇaṃ
prava-

Z. 17 *haṇam âpadagâdhavâridhau* |
kṛtasubhaṭaçirodhirohaṇaṃ
samajanayat tanayaṃ sa K a l h a ṇ a m || [16]
J â l a n d h a r â d h i ç v a r a-pâdapadma-
niçchadmabhaktiph pracurâtmaça-

Z. 18 *ktiḥ* |
balolbaṇo B i l h a ṇ a-nâmadheyas
tasyâtmajojâyata sadvidheyaḥ || [17]
Tanayâyâṃ sanayasya T r i g a r t a-bhûbhart[ṛ]-H ṛ d a y a c a n d r a s y a [||]
sa ca R â m a-L a k s h m a ṇ â k h y a u L a k s h a-

Z. 19 *ṇ i k â y â ṃ sutau lebhe* || [18]
Jyeshṭhe guṇair garishṭhe bimbaushṭhibhis samaṃ dyupuri goshṭhîm |
adhitishṭhati nishṭhuradhi[s tasya] kanishṭhotra supratishṭhobhût || [19]
T r i g a r t a-nṛpatînâṃ yâ

Z. 20 *pâdapadmopajîvibhiḥ* [|]
K a n d â dibhir âsandârisandâribhir abhujyata || [20]

Vs. 10 Metrum: Sragdharâ. — Vs. 11—13 Metrum: Âryâ. — Vs. 14 Metrum: Çârdûlavikrîḍita. Lies *°cintândhakam.* — Vs. 15 Metrum: Çârdûlavikrîḍita. *Prakṛptâvanam* steht für *prakḷptâ°.* — Vs. 16 Metrum: Aparavaktra. — Vs. 17 Metrum: Upajâti. — Vs. 18 Metrum: Âryâ. — Vs. 19 Metrum: Gîti. — Vs. 20—21 Metrum: Anushṭubh.

Paripàlitavàstavyastavyanirmalakarmaṇà |
sàdhunà sàdhunà bhûmir Lakshmaṇen'-opabhujya[te] ‖ [21]

Z. 21 *Yasya preyasya bhavan Mayatalle-ty atularûpabhṛd ramaṇî* |
tasmin Kiragràmaṃ Lakshmaṇacandre-'nupàlayati ‖ [22]
Siddhàkhyavaṇikputrau dharmapravaṇàviha

Z. 22 *sthitau kṛtinau* |
jyeshṭho Manyuka-nàmà kanishṭham apy Âhukaṃ pràhuḥ [23]
Bhavatarukuṭhàradhàrà pravishamatamajanmabharumarulla[ha]ri |
praruroha moha-

Z. 23 *haṃtri [mana]si tayoç çàmbhavî bhaktiḥ* ‖ [24]
Tàbhyàṃ çivaliṅgam idaṃ niràlayaṃ vikshya Vaidyanàthàkhyam [ ]
puryà sahitaṃ vihitaṃ puratosya ca maṇḍapo racita[ḥ 25]

Z. 24 *Iti Manyuk'-Âhukàbhyàm udare sthitvà purà kilaikatra* |
punar udarasampraveçapratishedhavidhi[s sa] saha vihitaḥ ‖ [26]
Yady api piteva kurute karuṇàṃ

Z. 25 *çambhus tathàpi pitur adhikaḥ* |
janmanimittaṃ hi pità çaçimaulir ajanmano hetuḥ [27]
Çàhila-Pàhila-[K]àhila-Siddhàs svarlokagàminas santu |

Z. 26 *pûrve purushàkh kramaçaç catvàro Manyuk'-Âhukayoḥ* ‖ [28]
Kim bahunà[py u]rydeshà purushàṇàm e[va] viṅçatir yàtu |
[sukṛ]tenànena divaṃ svayaṃ ca paramàstu

Z. 27 *gatir anayoḥ* ‖ [29]
Ràjànakena càsmai Lakshmaṇacandreṇa Vaidyanàthàya |
maṇḍapikotpattidhanàd dattàsh shaṭ pratyahaṃ drammàḥ ‖ [30]
Gràmàt Pralambanà[drau]

Z. 28 *màtrà ràjànakasya Lakshaṇayà* |
ekahalavàhaniyà dattà bhûmir maheçàya ‖ [31]
Lakshmaṇasya sukṛtaṃ sukṛti yaḥ
pàlayishyati tadanvayadhartà |
tasya pu-

Z. 29 *ṇyam upayàtu vivṛddhiṃ*
yo harishyati sa gacchatu càdhaḥ ‖ [32]
Tailotpiḍanayantraṃ Kiragràme-sti Manyuk-Âhukayoḥ [ ]
tàbhyàṃ tad api çivàya

Z. 30 *pradipanishpattaye dattam* ‖ [33]
Ekà ca paṇyaçàlà tàbhyàṃ sviyà çivasya bhogàrtham |
bhûmiç ca halacatushṭayaṃ yogyà dattà Navagràmàt ‖ [34]
Iti ye-

Z. 31 *na yena yad yat sukṛtaṃ vihitaṃ çivaṃ samuddiçya* |
iha tasya tasya tat tat tishṭhatu yàvad dharitrîyam [35]
Yasyàvismṛtajananistanyasamàsvàdanasya vadanà-

Z. 32 *bje* |

Vs. 22—23 Metrum: Âryâ. — Vs. 24 Metrum: Âryâ. Lies *mohahantri*. — Vs. 25—28 Metrum: Âryâ. — Vs. 29 Metrum: Âryâ. Vielleicht ist *kim bahunà sarvaishà* zu schreiben. Der Vers bezieht sich auf die Heiligung von zehn Vorfahren und zehn Nachkommen durch ein besonders frommes Werk. — Vs. 30—31 Metrum: Âryâ. — Vs. 32 Metrum: Svâgatâ. — Vs. 33—37 Metrum: Âryâ.

pariçuddhakavitvaphalâ sarasvatî bhagavatî nyavasat || [36]
Çrî-Bhṛngakasya sa suta[kh Kaç]mîra-nṛpapramâtur anaghasya |
pra[tha]ma[va]yâs saralârthâṃ vyadhatta Râmaph praçastim imâ[m || 37]
Z. 34 *Cabeḍhakshetrât Ru*(?) . . . . . *e* . . . *kshâṇam*
e[kaha(?) . *bhûmi[ç]ca* || || *Gâhakena* . *çarasabha*
. *î* . *â* || || *Çakakâlagatâbdâḥ* 7[26]

Die einzelnen in den angeführten Versen enthaltenen Angaben lassen sich folgendermassen zu einem übersichtlichen Ganzen vereinigen.

In der Stadt[1] Kîragrâma, welche zu dem Reiche von Jâlandhara oder Trigarta gehörte und an dem Flusse Kandukâbindukâ[2] (II, 10) lag, lebten im Anfange des 9. Jahrhunderts p. Chr. zwei begüterte Kaufleute, Manyuka und Âhuka, als Mitglieder einer Haus-Communion oder ungeteilten Familie (I, 28). Sie waren die Söhne des Siddha (I, 27, 28; II, 23) und der Chinnâ (I, 27). Ihr Grossvater hiess Kâhila, der Urgrossvater Pâhila und der Ururgrossvater Çâhila (II, 28). Der Ältere von ihnen, Manyuka, hatte eine Frau, namens Gulhâ (I, 28). Beide gehörten der Secte der Çiviten an (I, 30; II, 8, 9, 26, 27). Ihr Glaubenseifer veranlasste sie, für einen in der Stadt befindlichen alten Linga,[3] der den Namen Vaidyanâtha trug (II, 25), einen Tempel zu erbauen. Derselbe bestand (I, 29; II, 25) aus einem hohen Adytum *(purî)* und einer Vorhalle *(maṇḍapa)* und war reich mit Sculpturen geschmückt. An seinen Thüren standen Statuen oder Reliefdarstellungen der Gangâ, der Yamunâ und anderer göttlicher Wesen (I, 29) und Bilder (I, 37) der Scharen der Gaṇa, der Begleiter Çiva's, zierten ihn.[4] Die Baumeister waren (I, 35—37) Nâyaka, der Sohn des Âsika, aus Suçarmanagara,[5] wahrscheinlich dem heutigen Koṭ Kângrâ, und Ṭhoḍhuka, der Sohn des Masmana (?). Der neuerbaute Tempel wurde sodann mit verschiedenen Schenkungen ausgestattet, welche, wie es scheint, zum Unterhalte der Tempelpriester, zur Bestreitung der Kosten des Gottesdienstes und vielleicht auch zur Instandhaltung des Gebäudes dienen sollten. Die Stifter selbst schenkten[6] eine

---

Z. 34. Der erste sehr undeutliche und verstümmelte Teil der Zeile scheint eine Notiz über eine weitere Landschenkung zu enthalten. In dem Datum ist nur das erste Zeichen ganz sicher. Die andern beiden können vielleicht so ausgesehen haben, wie Sir A. Cunningham's Facsimile, Arch. Rep. Vol. V. Plate XLII, 5 sie darstellt.

[1] Dass Kîragrâma eine kleine Stadt war, scheint mir aus dem Ausdrucke *purâdhipatyam* (I, 25) zu folgen. In der andern Inschrift II, 10 wird der Ort *grâmobhirâmaḥ* genannt.

[2] Der Fluss heisst jetzt Binwâ (Cunningham) oder Binoa, Kangra Gazetteer p. 21. Er vereinigt sich später mit der Vipâçâ-Biâs.

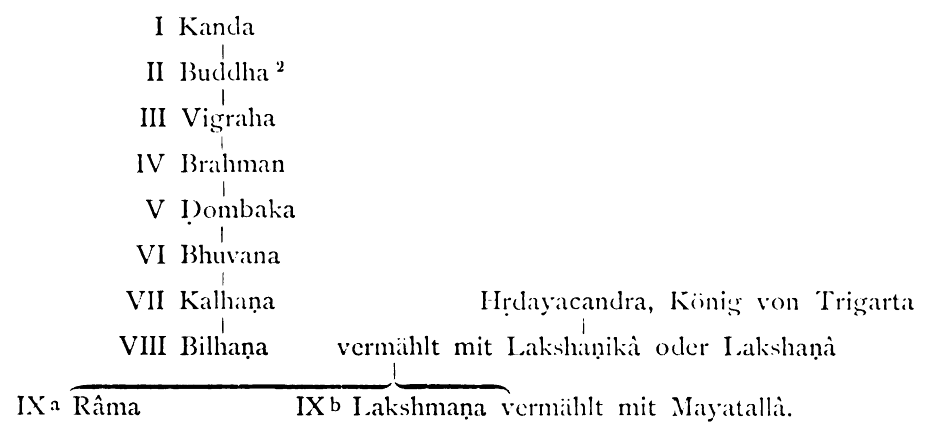
[3] Lingas ohne Tempel oder Schutzdach kommen, besonders im Himâlaya, häufiger vor. Südwestlich von Ushkar-Hushpura in Kaschmir stehen drei im Walde, die täglich durch Abwaschungen verehrt werden.

[4] Vergleiche auch die Ansicht des Tempels bei J. Fergusson History of Indian Architecture, woodcut nro. 178 und die Bemerkungen über den Stil desselben, p. 315—318.

[5] Dies muss eine bedeutendere Stadt gewesen sein, da das Wort *nagara* in dem Namen mit *pura* (I, 31) wechselt. Der erste Teil *Suçarma* geht wahrscheinlich auf den als Gründer der Jâlandhara Dynastie genannten Suçarmacandra, Cunningham Arch. Reports V, 155, zurück. Der loc. cit. gegebenen Tradition zufolge lebte dieser Fürst zur Zeit des grossen Krieges zwischen den Pâṇḍus und Kurus und erbaute Nagarakoṭ oder Koṭ Kângrâ. Es ist deshalb kaum zweifelhaft, dass das Suçarmapura unserer Inschriften mit der letztern Festung identisch ist, die noch der Hauptort des Kângrâ-Districtes ist.

[6] Der Betrieb der Ölmühle war natürlich in den Händen von Leuten der Telî-Kaste. Diese werden ihren Pachtzins an den Tempel in Öl zu zahlen gehabt haben. Kaufläden zu eröffnen ist ein Privileg,

Ölmühle, die sie in Kiragrâma besassen, »zur Beschaffung der Lampen« (II, 33), einen Kaufladen »für den *bhoga,* den Unterhalt« des Gottes und ein Stück »gutes« Land, dessen Mass auf »vier Pflüge« angegeben wird (II, 34). Ausserdem gab ein Astrolog, der Brahmane Ralhaṇa (I, 31—32), welcher der Sohn des Âsuka war und in Suçarmapura wohnte, zwei *droṇa* Getreide »aus Navagrâma«, d. h. welche von seinen Bauern in Navagrâma an den Tempel abzuführen waren. Ein anderer Brahmane Gaṇeçvara, der Sohn des Govinda, der in Kiragrâma wohnte (I, 33), widmete dem Gotte »vier Pflüge Land aus Navagrâma« und der reiche Kaufmann Jîvaka, der Sohn des Depika und der Malhikâ, gab sein Land zum Vorhofe des Tempels her (I, 34). Auch der Herr von Kiragrâma, Râjânaka Lakshmaṇacandra, und seine Mutter Lakshaṇikâ steuerten bei. Der erstere gab eine Anweisung auf »täglich sechs *dramma* aus den Einkünften der *maṇḍapikâ*« (II, 30) d. h. des Zollhauses, in welchem für die durch oder in sein Gebiet gehenden Waren der Durchgangszoll oder Octroi zu erlegen war.[1] Lakshaṇâ schenkte »einen Pflug Land aus einem ungenannten Dorfe am Berge Pralambana« (II, 31). In Übereinstimmung mit dem in Indien herrschenden Brauche geben die Inschriften einen ausführlichen Bericht über die Vorfahren des Herrn des Ortes und erwähnen auch den König des Landes. Nach Nr. II, 11—20 war der Stammbaum Lakshmaṇacandra's folgender:



Kanda wird zweimal emphatisch der Gründer des Hauses der Râjânaka von Kiragrâma genannt. Nr. II Vers 11 heisst es: »Zuerst ward dort Râjânaka der Feinde-

das im alten Indien, wie noch jetzt in vielen von eingeborenen Fürsten beherrschten Staaten geschieht, von der Regierung verliehen wurde. Grosse Kaufleute, Brahmanen und andere, die es verschmähen, selbst Kleinhandel zu treiben, vermieten ihre mit der Gerechtsame ausgestatteten Häuser oder Gelasse. Dies Verhältnis hat hier obgewaltet und der Tempel wurde durch die Schenkung Eigentümer des an einen Kleinhändler verpachteten Ladens. Der *hala* ist ein oft in Inschriften erwähntes Landmass. Der gewöhnliche *hala* ist eine Fläche, die mit einem Joch Ochsen bestellt werden kann. Ihre Grösse variiert sehr nach den verschiedenen Districten und nach der Qualität des Bodens, siehe z. B. die sehr verschiedenen Angaben im Bombay Gazetteer, III, 43—44, 231; IV, 52, u. s. w. Neben dem gewöhnlichen *hala* gab es noch andere, wie den *bhikshuhala*, der in den Inschriften von Nâsik öfter vorkommt. Kullûka zählt in seinen Noten zu Manu, VII, 119, verschiedene Arten auf.

[1] Wegen der Bedeutung von *maṇḍapikâ* vgl. das moderne *mâṃḍavî*, z. B. bei Molesworth, Marâṭhî Dict.

[2] Ich nehme an, dass *tato* (Vers 12) auf *buddho,* nicht auf *tanayaṃ* zurückweist. Wäre letzteres der Fall, so läge zwischen II und III noch eine Generation, deren Vertreter aber nicht mit Namen genannt wäre.

töter, Städteerstürmer Kanda, ein schwer zu zähmender Skanda, die Wurzel eines unvergleichlichen Geschlechts, das einem Bakula-Baume ähnelt.« Vs. 20 spricht von den »Dienern der Lotus-Füsse der Könige von Trigarta, deren erster Kanda war«. Da sein achter Descendent um das Jahr 800 p. Chr. regierte, so muss er im Anfange des siebenten Jahrhunderts gelebt haben. Es scheint indes, dass weder er noch irgend einer seiner Nachfolger irgend etwas Bedeutendes gethan hatte, da die Verse, welche die Ahnenreihe Lakshmaṇa's schildern, nur allgemeine Lobeserhebungen enthalten. Der wichtigste Umstand, welcher erwähnt wird, ist die Heirat Bilhaṇa's mit der Tochter seines Oberherrn Hṛdayacandra. Aus dieser Thatsache folgt erstlich, dass die Herren von Kîragrâma, obschon nur Dienstmannen der Fürsten von Trigarta, edle Rajputen waren und ein bedeutendes Ansehen genossen. Es wird dadurch ferner wahrscheinlich, dass sie mehr als die eine Stadt besassen, wofür auch die allerdings unbestimmten Angaben in Nr. I, 27 und Nr. II, 11 sprechen. Endlich folgt daraus, dass die von Kîragrâma nicht, wie Sir A. Cunningham meint, eine Seitenlinie der Dynastie von Trigarta waren, da bei den Kshatriyas, wie bei den Brahmanen, die Exogamie vorgeschrieben ist und Heiraten innerhalb desselben Stammes auch nicht gebräuchlich sind.

Von Bilhaṇa's ältestem Sohne Râma berichtet Vers 9, dass er zur Zeit tot war. Dem zweiten, dem regierenden Fürsten Lakshmaṇacandra, sind noch in Nr. I einige sehr naive Verse, 21—26, gewidmet, welche die Sitten der Zeit in einem wenig günstigen Lichte erscheinen lassen.

Der Oberherr Lakshmaṇacandra's wird zweimal (I, 34 und II, 6) erwähnt. Es ist nicht zweifelhaft, dass sein Name nicht Jayacandra, wie Sir A. Cunningham nach Râjâ Çivaprasâda's Lesung annimmt, sondern Jayaccandra lautet.[1] Sehr wahrscheinlich wird er ein Bruder von Lakshmaṇacandra's Mutter Lakshaṇikâ und ein Sohn Hṛdayacandra's gewesen sein. Auf jeden Fall liefern uns die Inschriften die Namen von zwei Herrschern der Dynastie von Jâlandhara-Trigarta, deren Regierungszeit nicht weit auseinander liegt. Über die Bedeutung und Geschichte der Familie, von der mehrere Glieder in der Râjataraṅgiṇî erwähnt werden, hat Sir A. Cunningham, Archaeological Reports V, 155 ff. und Ancient Geography p. 136 ff. ausführlich gesprochen.

Der Dichter der beiden Praçastis, Râma, nennt seinen Namen an drei Stellen. Im vorletzten Verse des Gaurîçvarastotra sagt er:

Iti Râmeṇa nirâmaya samam umayâ yan mayâ stutosi vibho |
Z. 16 *çrutvâ tam amoghikuru pariçramaṃ paramakâruṇika* || [18][2]

»Dass du, leidloser, samt Umâ so von mir gepriesen bist, Herr, (darauf) höre und mache diese (meine) Mühe wahrhaft fruchtbringend, oh Allerbarmer.«

Am Ende der ersten Inschrift, Vers 38, nennt er sich wieder als Verfasser und giebt die Namen seiner Eltern Çṛṅgârâ und Bhṛṅgaka. An der dritten Stelle, II, 36—37, bemerkt er über seinen Vater Bhṛṅgaka, dass »die anbetungswürdige Sarasvatî, die als Lohn fehlerlose Dichtkunst gewährt, (schon) in seinem Lotus-Munde wohnte, als er den Geschmack der Muttermilch noch nicht vergessen hatte«, und dass

---

[1] Dies ist auch die richtige Form des Namens des von den Ghorîs getöteten Râṭhor von Kânoj, Indian Antiquary vol. XV p. 10 ff. Die Jainas nennen ihn deshalb Jayantacandra.

[2] Metrum: Âryâ.

er der *pramâtṛ*[1] des Königs von Kaschmir war. Von sich selbst erwähnt Râma, dass er zur Zeit im Jünglingsalter stand. Seine kaschmirische Abkunft lässt sich aus seinem Stile und aus den Eigentümlichkeiten seiner Orthographie erkennen.[2] Seine Kunstfertigkeit und Gelehrsamkeit bemüht er sich durch häufigen Wechsel der Metra und Verwendung der Çabdâlaṃkâras, besonders des Anuprâsa und Yamaka, sowie durch den Gebrauch seltener Wörter und auch Wortformen zu zeigen. Durch sein Bestreben, seine lexikalischen Studien zu verwerten, kommt es, dass die 76 Verse der beiden Inschriften mehr unbelegte oder unbekannte Wörter und Bedeutungen zeigen, als manche Werke von viel grösserem Umfange. Die sprachlich interessanten Wörter und Formen sind: 1. *atiçriṇâ,* die Çrî übertreffend, I, 9;[3] 2. *adhiçri,* herrlich, I, 25; 3. *âsanda,* Vishṇu, II, 20 (in *âsandâ-'ri-sandâribhiḥ*); 4. *gâh + sam = gâh + ava,* I, 35; 5. *purî,* Adytum eines Tempels, I, 29, 37; 6. *pramâtṛ,* Titel eines Beamten, II, 36; 7. *bharu,* das Meer, II, 24; 8. *bhasala,* Biene, I, 29; 9. *maṇḍapikâ,* Zollhaus, II, 30; 10. *hala,* eine Fläche Landes, die mit einem Pfluge bestellt werden kann, II, 34.

[1] Eine sichere Erklärung dieses terminus technicus vermag ich nicht zu geben. Die Etymologie lässt vermuten, dass der *pramâtṛ* ein geistlicher Rat war. Das Wort findet sich auch in einer Valabhî-Inschrift, Indian Antiquary, VII p. 76. Es dürfte dort aber, da es vor einem weiblichen Namen steht, anders zu deuten sein.

[2] Es mag erwähnt werden, dass die kaschmirische Anthologie, Vallabha's Subhâshitâvali, einen Dichter Râma citiert. Es lässt sich freilich vorläufig nicht bestimmen, ob er mit Râma, dem Sohne des Bhṛngaka, identisch ist.

[3] Der Pâda, welcher sich auf Pârvatî bezieht, lautet: *vadanena râjasitarâm atiçriṇâ.*

Georg Bühler.

Zur Mṛcchakaṭikâ.

Eine wiederholte Lecture der Mṛcchakaṭikâ hat mir zu folgenden Bemerkungen Veranlassung gegeben, die sich meistenteils auf Abweichungen von der Böhtlingkschen Übersetzung beziehen und vielleicht gerade jetzt, wo die Aufmerksamkeit der Sanskritisten durch Pischel's Hypothese wieder in erhöhtem Grade auf dieses merkwürdige Drama gelenkt ist, für manchen nicht ganz ohne Interesse sein werden. Von vornherein möchte ich hervorheben, dass es mir in Übereinstimmung mit den meisten Forschern natürlicher scheint, bei der alten Bezeichnung des Stücks »die Mṛcchakaṭikâ« stehen zu bleiben; das Femininum ist das Genus des Appellativs, welches dem Titel zu Grunde liegt (vgl. 150, 8) und ausserdem die einzige Form, unter welcher die Rhetoriker das Drama citieren und welche sich in den Unterschriften der Acte findet, während das Neutrum nur einer Attraction zu *prakaraṇa* (1, 10) seine Existenz verdankt. Wir sind also mindestens ebenso berechtigt, von einer Mṛcchakaṭikâ (als Drama) zu sprechen, wie von einer Çakuntalâ und Urvaçî. Die Citate beziehen sich auf die Ausgabe von Stenzler.

3,17 *varaṇḍalambuo* wird am natürlichsten durch »Angelschnur« übersetzt (vgl. Pet. Wtb. unter *varaṇḍa* und *rajjulamba* in Wtb. II).

3,21 *pañcavaṇṇakusumovahâra* scheint »Blumengaben an den Liebesgott (*pañcabâṇa*)« zu bedeuten. »Fünffarbig« hat keinen rechten Sinn und in der allgemeinen Bedeutung »bunt« ist *pañcavarṇa* nicht belegt.

5,1 *ṇisavattaṃ* ohne Nebenbuhler d. i. »ohne gleichen, einzig in seiner Art« (vgl. *niḥsapatna* Pet. Wtb. II).

8,2 *atthakallavattâ* kann hier nicht Bahuvrîhi sein, sondern ist Karmadhâraya wie 8, 15 und 140, 13. Das Msc. steht wegen *dâsîe uttâ*, und nur so stimmt das Gleichnis: »Die Sklavensöhne, die paar Groschen, machen es wie die vor Wespen sich fürchtenden Hirtenknaben im Walde: sie gehen immer nur dahin, wo sie nicht ausgesogen werden«, d. h. das Geld geht lieber zu dem Geizigen als zu dem Verschwender. Cârudatta versteht den Satz auch in diesem Sinne, wie aus seiner Gegenrede hervorgeht.

10,23 »Die Peitsche des Liebesgottes« heisst Vasantasenâ in parodistischem Anklang an Wendungen wie Urv. 5,9.

20,1 vgl. οἶος πέπνυται u. s. w.

24,13 *aṇucidabhûmiârohaṇeṇa* wohl zu übersetzen »dadurch dass ich eine mir nicht zukommende Rolle übernahm«, nämlich die einer Dienerin, vgl. 22,20 ff.

24,18 *tishṭhatu praṇayaḥ* richtig bei Regnaud »arrêtons là nos civilités«, vgl. den Commentar und die folgende Rede der Vasantasenâ. Ähnlich auch Fritze.

27,7 Die Conjectur *mantemi* ist überflüssig, da *ṇa kimpi mantesi* soviel bedeuten kann wie *asaṃbaddhaṃ mantesi* »du redest ungereimt«, eigentl. »du redest gar nichts«.

29,10 *paccuvaâraduvvaladâe* gehört zum Folgenden, der Satz ist zu übersetzen »damit der Mann sich nicht, wenn ich ihn auf der Stelle besuche, wegen seiner Schwäche mir einen Gegendienst zu leisten in der Folge wieder rar macht«. B.'s Übersetzung, der auch Fritze gefolgt ist, scheint mir aus syntactischen Gründen ganz unmöglich zu sein.

30,25 *mama pâṭhe* muss natürlich heissen: »ich komme heran«. Nach Lallâdikshita bei Regnaud ist es ein Spielerausdruck *(dyûtakaroktiviçesha)*; vielleicht steckt *pâṭhaḥ* darin, dann könnte es eine populare Redensart aus der Schule sein, eig. »meine Lection, mein Pensum«.

32,7 möchte ich gegen F. und R. an B.'s Übersetzung festhalten. Deutlicher wäre der Text, wenn *evvaṃ* für *ehiṃ* gesetzt würde; im letzten Worte des Satzes könnte *dhaurtyajño 'smi* stecken.

35,5 *aparâvṛta* muss ein Fehler sein; »unverschlossen« könnte nur *apâvṛta* oder *aparivṛta* heissen. Der Sinn ist unzweifelhaft.

46,17 *nṛpatipurushaçankitapracâram* »der das Erscheinen der Diener des Königs fürchtet«, ähnlich R. und F. — B.'s Übersetzung »dessen Erscheinen die Diener des Königs vermuten« scheint ohne Negation unmöglich.

50,9 *anirveditapaurusham*. Die Übersetzung von B. »(die Armut) die keinen Mannesmut verrät« befriedigt mich ebenso wenig wie die von F. »die auf Manneswürde keine Rücksicht nimmt«. Besser R. »elle reveille l'audace«, wörtl. »welche unverzagte Kühnheit im Gefolge hat«. *anirvedita* wäre also als Adjectiv zu *anirveda* Unverzagtheit, Hartnäckigkeit zu fassen im Gegensatz zu dem Comm. in Calc. II, welcher sowohl *anirveda* als *anirvedita* ganz falsch erklärt. — Zum folgenden V. vgl. Ovid's Video meliora proboque, deteriora sequor.

59,2 *samupekshita* kann dem Zusammenhange nach nur heissen »beobachtet« (B. und F. »nicht beachtet«, R. ganz frei), in welcher Bedeutung es zwar nicht belegt ist, nach der Analogie von *upekshita* u. s. w. wohl aber ohne weiteres angenommen werden kann.

63,8 *muñcanti madaprasekam* könnte wohl auch »bespritzen mit Wein« bedeuten. Zum Sinne vgl. Naevius: Alii adnutat, alii adnictat; alium amat, alium tenet.

69,17 *svâdhîna* (wenn richtig) von den Spielfiguren kann nur bedeuten »durch einander liegend«, eig. sich selbst überlassen, d. h. nicht vom Spieler aufgestellt.

69,25 *îrshyâpraṇayakupitâ kâminî* »eine von Eifersucht und Verlangen aufgeregte Geliebte«. Sämtliche Übersetzer lassen *praṇaya* aus.

70,9 *uâsâbedi* oder *uvâsâvedi* bei St. = *upâsayati* »zwingt zur Huldigung oder Verehrung« könnte wohl die richtige Lesart sein. Statt *usuâvedi* = *utsukayati* müsste natürlich *ussuâvedi* gelesen werden.

71,15 *sâmisaṃmâṇaṇâladdhapasarâ via gharadâsî* besser »wie eine Hausmagd, die ob der ihr von ihrem Herrn (st. der ihrem Herrn bei B.) erwiesenen Aufmerksamkeiten ein freies Betragen angenommen hat«. Ähnlich F., R. »qui se précipite au-devant de son maître pour lui rendre hommage« gewiss falsch.

82,22 möchte ich *praṇayinî* mit R. und F. lieber als besonderes Wort fassen, also: »schamhaft in der Stunde der Liebe und (doch) zärtlich«. Das Compos. bei B. klingt zu gezwungen.

87,17 *avi suho de padoso* scheint eine Art solenner Gruss an einen Spieler zu sein, wie *api tapo vardhate* an einen Büsser.

88,18 *ṛju* besser »treuherzig, aufrichtig, gerade heraus«, wie 90,21.

91,24 vgl. Tibull: Quam iuvat immites ventos audisse etc.

104,7 Es ist natürlich ein Barbier gemeint (zu *granthi* vgl. 136,15). Der Schol. bei R. denkt fälschlich hier an einen Schuster. Dagegen deuten 17,18 indirect auf einen solchen hin, weil lauter Instrumente genannt werden, die mit Leder bespannt sind.

110,12 »Mich selbst will ich eher vergessen« oder »Vergisst man denn sich selbst?« Vgl. Çak. 10,23.

127,15 scheint mir die Teilung *kharacarita nikṛshṭa* natürlicher.

129,13 *patatâ* bekommt eine Pointe, wenn wir übersetzen »durch seinen Fall«, d. i. dadurch, dass er zum Verbrecher wurde.

136,16 *mukke* = *muktâs* ist auf die Haare (*kuntalâs*, bei St. in der Übers. falsch *kuṇḍalâs*) zu beziehen und heisst natürlich »aufgelöst« (opp. *ûrdhvacûḍâs*). R. falsch: »On m'a mis des boucles d'oreilles et des perles«; es ist nur von der Haartracht die Rede, wie auch F. richtig gesehen hat.

143,13 *amâtyabhṛtyâs* besser »die Diener des Ministers«, wie auch R. und F.

151,6 und 154,6 möchte ich *strîrati* als »Frauenliebe« fassen und übersetzen: »Von mir dem Bösewicht u. s. w. wird ja Frauenliebe ohne Unterschied« (beide Male zu lesen *câviçesheṇa*) — zu ergänzen wäre »gesucht« (*labhyate, ishyate* oder dergl.). Natürlich meint Cârudatta alles ironisch: »Ich laufe ja bekanntlich jedem Weibsbild nach« (oben hat er sich des Umgangs mit der Hetäre sehr geschämt).

154,15 Mit Unrecht haben B. und F. das *ṇa* von B und C hergestellt. Der vorhergehende Satz zeigt deutlich, dass R. richtig übersetzt: »Je tiens lieu de la plaignante.« Juristisch hat die Alte natürlich Unrecht, aber ihre Auffassung ist für sie durchaus charakteristisch.

Carl Cappeller.

Conjecturen zur Maitrâyaṇî-Saṃhitâ.

Böhtlingk, Roth und Whitney haben bereits viele und wichtige Verbesserungen des v. Schröder'schen Textes der MS. geliefert. Einiges ist auch von mir beigesteuert worden. Dass trotzdem noch vieles zu bessern ist, kann demjenigen, der diesem wichtigen Denkmal ein eindringendes Studium zuwendet, nicht verborgen bleiben. Ich gebe im folgenden eine Auswahl aus dem, was ich mir nach dem Erscheinen des vierten Buches angemerkt habe, wovon ich also v. Schröder keine Mitteilung mehr machen konnte. (Nur Nr. 2 war v. Schröder schon bekannt.)

1, 6, 10 (103, 3) steht im Texte: *átho agnyupasthānaṃ vâ cayitavyàḥ.* Die beiden letzten Worte sind zusammenzuschreiben und zu übersetzen: dann ist er auch noch zur Hersagung des agnyupasthânam zu veranlassen.

3, 6, 4 (64, 2) ***pûshā́ khálu vā́ enaṃ yajñáṃ prāpibad yá enam ápûpushat.*** Das ***prāpibad*** ist dem Sinne nach nicht zu ***pâ*** trinken zu stellen, der Construction nach muss es Aorist und Causativum sein, ich habe also mit v. Schröder's Zustimmung ***prāpipat*** (freilich gegen alle Handschriften) geschrieben, ziehe es zu ***prá âp*** und übersetze: Pûshan hat ihn ja das Opfer erlangen lassen, welches ihn gestärkt hat.

4, 1, 9 (11, 15) heisst es: *çiro vā́ etád yajñásya yát puroḍā́çaḥ. kéçâ vedó. yáthâ çîrshṇáḥ kapālány eváṃ kapālâni. yáthâ mastishka eváṃ puroḍā́çaḥ. súçrtaḥ kâryò medhyatvāya. yát puroḍā́çaṃ nābhivâsáyed âvír mastishkaḥ syâd. yád abhivâsáyati tásmâd gúhâ mastishkas(.) tvácaṃ grâhayati. tásmân mastishkaḥ páritato(.) bhásmanâbhy ū́hati. tásmân mâṅséṅāsthi c h i n n á m. jvâláir abhi vâsayati. tásmât kéçaiḥ çíraç c h i n n á ṃ. yát tvácam ágrâhayitvâ bhásmanâbhivâsáyet palitaṃbhāvuko 'dhvaryúḥ syâj. jvâláir abhi vâsayaty ápalitaṃbhâvuko 'dhvaryúr bhavati. té vái devā́s táṃ nāvindan yásmin yajñásya krūrám â r k s h y ā m a h a íti. sò 'gnír abravîd aháṃ vas táṃ janayishyâmi yásmin yajñásya krūrám â r k s h y á d h v â íti.* Die eingeklammerten Punkte sind von mir hinzugefügt. *chinnám* hat keinen Sinn und muss durch *channám* ersetzt werden. So liest die Parallelstelle, welche von v. Schröder angeführt wird, TB 3, 2, 8, 7 und 8, und auch TS 2, 6, 3, 4 heisst es: *tásmân mâṅséṅāsthi channám.* Zu *ârkshyāmahe* und *ârkshyádhve* bemerkt v. Schröder: »Hier steckt vielleicht die Wurzel *arksh (ṛksh),* c. praep. *â,* darin, die Dhâtup. 27,29 überliefert ist, mit der Bedeutung *hiṅsâyâm*; allerdings nach Dhâtup. das Praes. *ṛkshṇoti*« u. s. w. Allein die Parallelstelle TB 3, 2, 8, 10 (*aháṃ vas táṃ janayishyâmi yásmin mrakshyádhva íti*) und ÇB 1, 2, 3, 3 lehren, dass die Wurzel *marj* vorliegt, deren Futurum sowohl *mrakshyáte* als *mârkshyáte* lautet. Es ist also ***krūráṃ m°*** zu schreiben. Demnach ist die Stelle so zu übersetzen: »Der Kuchen ist der Kopf des Opfers, der Büschel die Haare, die Schalen entsprechen dem Schädel, der Kuchen selbst entspricht dem Gehirn. Er ist ganz gar zu machen, der Opferfähigkeit halber. Wenn er den Kuchen nicht bedeckte, würde das Hirn offen sein, weil er ihn aber bedeckt, deshalb ist das Hirn versteckt. Er

lässt den Kuchen eine Haut bekommen, deshalb ist die Hirnmasse mit Haut umkleidet. Er belegt ihn mit Asche, deshalb sind die Knochen mit Fleisch bedeckt, er bedeckt ihn mit Kohlen, deshalb ist der Kopf mit Haaren bedeckt. Wenn er ihn (ohne ihn eine Haut haben bekommen zu lassen) mit Asche bedeckte, so wäre der Adhvaryu dem Ergrauen ausgesetzt. Er bedeckt ihn mit Kohlen, so ist der Adhvaryu nicht dem Ergrauen ausgesetzt. — Die Götter fanden denjenigen nicht, an dem sie das Blutige des Opfers von sich hätten abwischen können. Da sprach Agni: ich werde euch denjenigen schaffen, an welchem ihr das Blutige des Opfers von euch abwischen werdet.« Die Übersetzung von *jvâlá* durch »Kohle« beruht auf Vermutung (vgl. den Scholiasten zu ÇB 1, 2, 2, 16, wo *abhi vâsayati* erklärt wird durch: *sâṅgâreṇa bhasmanâ châdayati*).

4, 2, 1 (23, 3) heisst es im Texte: *ā tú sū̆ryasyódetor jâgryâd. yát s a t y ä d ărtim ărchet táj jâgaritavyàṃ. rayim evá púshṭim ánu jâgarti.* Zu *satyäd* bemerkt v. Schröder: »*satyäd* habe ich mit M geschrieben; H und Bb *svatyäd*; desgl. B, ohne Accent.« Da der Gegensatz von Wachen und S c h l a f e n der natürliche ist, so ist *svapyät* zu schreiben und zu übersetzen: »er wache aber bis zum Aufgange der Sonne. Schliefe er, so würde ihm Leid zustossen, deswegen ist zu wachen. So wacht er dem Reichtum und dem Gedeihen entgegen.«

4, 2, 12 (35, 10) steht im Texte: *prajăpatir vái svăṃ duhitáram abhy àkâmayatoshásaṃ. să rohíd abhavat. tăm ŕçyo bhūtvădhy ait. tásmâ ápavratam achadayat. tám ăyatayâbhiparyăvartata. tásmâd vă á b i b h e t. sò 'bravīt. paçūnăṃ tvà pátiṃ karomy. átha me mă s t h â iti. ábibhet* scheint fälschlich betont zu sein. In *sthâs* findet v. Schröder, wie es scheint, eine Form von *sthâ*, allein was sollte diese bedeuten? Der Gegensatz zu *ă-yam* den Pfeil anlegen, auflegen ist *as* schiessen, z. B. ÇB 3, 7, 2, 2 *yátheshúr ăyatănastâ* wie ein aufgelegter, aber nicht abgeschossener Pfeil. Dieses Verbum ist auch hier zu erwarten. Es ist also *măsthas* zu schreiben, und darin der Aorist *ăsthat* zu *as* zu erkennen. Dass in MS aus *asthas iti*: *asthâ íti* werden muss, ist bekannt. Demnach ist zu übersetzen: Prajâpati stellte seiner eigenen Tochter nach, der Ushas. Sie wurde zu einer Gazelle. Er verwandelte sich in einen Bock und begattete sich mit ihr. Was ihm gefiel, war ruchlos, er (Rudra) wandte sich gegen ihn mit aufgelegtem Pfeile. Der fürchtete sich davor, und sprach: »Ich mache dich zum Herrn des Viehs, so schiess denn nicht auf mich.«

4, 2, 13 (36, 17) schreibt v. Schröder: *tăṃ vă indro 'náyaivópâsidatedáṃ sárvam aduhad yád idáṃ kíṃ ca* nach Ben., während M *sidatédáṃ*, H und Bb *sidastvédáṃ* und B *sidatsvedaṃ* bieten. Das Medium *úpâsidata* halte ich dem sonst feststehenden Activum gegenüber für unmöglich. Was im Texte gestanden hat, möchte ich nicht mit Sicherheit behaupten. Dem Sprachgebrauch würde entsprechen: *úpâsidat táyedám* u. s. w., so dass es hiesse: »Indra nahte sich ihr mit der Erde, mit dieser melkte er aus ihr das All heraus.« Der Instrumentalis würde auch den vorhergehenden Instrumentalen entsprechen.

In der folgenden Zeile geht es weiter: *tăṃ dugdhvă práty anudata. să prátinuttâ kúmanâ atishṭhad dhyăyanti. tăṃ prajăpatir acâyad dhyăyati vă íti. sò 'bravīt kíṃ dhyâyasīti. săbravīd yé mădhukshata té mâ práty a n u n d a t é t i. sò 'bravin mă s ū r k s h a s. táthâ vái tvâ k a r s h y â m i yáthobháyeshâṃ devamanushyăṇâṃ priyă bhavishyásīti.* Zu *anundata* bemerkt v. Schröder: »So corrigiert; die Mss.

prátyanucyatéti.« Der Sprachgebrauch erfordert hier wie in manchem andern von v. Schröder nicht richtig behandelten Falle mit Notwendigkeit den Aorist, und dieser steckt in dem einstimmig überlieferten *anucyata*. Von *nud* ist ein Aorist *ánutta* belegt, also muss die dritte Pluralis *ánutsata* gelautet haben, was hier offenbar gestanden hat. *sūrkshas* ist wohl unbetont. An *karshyâmi* kann ich nicht glauben, sondern meine, dass *karishyâmi* zu setzen sei. Ich übersetze also: »nachdem er sie ausgemelkt hatte, stiess er sie von sich weg. Weggestossen stand sie betrübt da, sinnend. Prajâpati merkte: sie sinnt. Er sprach: was sinnst du? Sie antwortete: diejenigen, welche mich für sich ausgemelkt haben, haben mich von sich weggestossen. Da sprach er: lass es dich nicht kümmern, ich werde dich so herrichten, dass du beiden, den Göttern und Menschen, lieb sein wirst.«

4, 3, 1 (40, 14) lautet der Text: *índro vái vṛtrám ahant. sò 'nyā̃n devā̃n áty amanyata. sá mahendrò 'bhavat. sá etám uddhārám úd aharad vṛtráṃ hatvā̃. tád uddhārá evā̃syaishá bhāgá evá. tásmād rā̃jā saṃgrāmáṃ jitvódājám úd ajayat.* (v. Schröder hat eine Interpunktion nach *asya,* welche ich fortgelassen habe.) Diese Stelle erscheint (worauf auch v. Schröder in der Anmerkung der folgenden Seite hinweist) im wesentlichen schon 1, 10, 16 (156, 3), wo es heisst: *uddhârâṃ vā̃ etám índrâ úd aharata vṛtráṃ hatvā̃. tád uddhârá evâsyaishá bhâgá evá. tásmâd rā̃jā saṃgrâmáṃ jitvódâjám úd ajate* (die Interpunktion ist von mir hinter *aharata* getilgt und hinter *hatvā̃* gesetzt worden). Das Imperfectum *úd ajayat* in 4, 3, 1 ist sicher unrichtig. Man würde es durch das Praesens ersetzen, auch wenn die Parallelstelle nicht wäre. Ferner ist bei der Gleichmässigkeit des Sprachgebrauches (von welcher meine demnächst erscheinende Syntax eine Vorstellung geben wird) das Nebeneinanderstehen von *áharat* und *áharata* in genau derselben Verwendung unglaublich. Der Sinn spricht für *aharata*. Ich glaube also, dass auch in 4, 3, 1 *aharata* und *ajate* zu schreiben ist und übersetze: »Indra tötete den Vṛtra. Er erhob sich über die anderen Götter und wurde Mahendra. Er nahm für sich jenen bekannten Vorzugsteil heraus nach der Tötung des Vṛtra. Das ist jener Vorzugsteil, der Opferanteil nämlich. Deswegen veranstaltet ein König, nachdem er eine Schlacht gewonnen hat, eine Auslese.« *udâjá* ist also nicht, wie v. Schröder und Böhtlingk (in seinem Wörterbuch) es auffassen, ein Auszug, sondern ein γέρας von Kriegsgefangenen und Herden, welches der König nach einer siegreichen Schlacht für sich aus der Masse heraustreibt.

Berthold Delbrück.

Das lautsymbolische Gefühl.

Jeder Mensch verhält sich zunächst zu seiner Muttersprache naiv: sie ist ihm natürlich, und solange er es nicht erlebt hat, dass anderen Leuten eine andere Sprache ebenso natürlich ist, dünkt es ihm, als könnten die Dinge gar nicht anders heissen, als sie bei ihm daheim benannt werden. Man hat glaubhafte Anekdoten, die darauf hinauslaufen. So die von einem Bauern, der sagte: Aber die Franzosen sind närrische Leute, — die nennen ein Pferd Schewall! Oder die von dem Manne, der sich wunderte, dass drüben in Frankreich schon die kleinen Kinder französisch sprechen. Für solche naive Gemüter besteht in der That der Zusammenhang zwischen Ding und Wort φύσει, nicht θέσει; dieselben Laute erwecken immer dieselbe Vorstellung, und nun erweckt auch umgekehrt derselbe Gegenstand immer wieder die nämliche Lautvorstellung. Das Ding und sein Name machen auf uns denselben Eindruck, und wo es halbwegs angeht, knüpft unser Gefühl ein Band zwischen dem Klange des Wortes und dem Inhalte der Vorstellung, die das Wort erweckt. Der Laut gilt für symbolisch; das Wort »gelind« scheint einen gelinden Klang zu haben, »hart« einen harten, »süss« einen süssen, »sauer« und »herb« einen saueren und herben. Ob in »hüpfen, springen, schleichen, hinken, humpeln, schreien, wehen, graupeln, tönen, läuten, schnappen, zerren« u. s. w. geschichtlich Schallnachahmungen zu Grunde liegen oder nicht, ist diesem Gefühle ganz gleichgültig, — ihm dünken die Laute symbolisch. Und ähnlich wird wohl den meisten Deutschen zu Mute sein bei einer Menge Substantiva, z. B. Busch, Strauch, Nuss, Splitter, Faser, Tropfen, Schnecke, Eidechse, Rabe, Eule, Fuchs, Luchs, Säge, Feile, Lappen, Runzel, Sense, Sichel, Zange. Mag unser etymologisches Wissen dazu sagen was es will, für unser Empfinden sind Wörter wie »Blitz« und »Donner«, »rund« und »spitz« so innig und naturnotwendig mit ihren Bedeutungen verwachsen, dass wir uns den Fall kaum denken können, es hätten diese beiden Wortpaare ihre Bedeutung ausgetauscht. Statt Hund: Katze, statt Katze: Spatz zu sagen, würde uns nicht so arg zuwider sein, weil hier die Laute dem symbolisierenden Gefühle weniger Anhalt bieten.

Ähnlich geht es uns nun auch mit fremden Sprachen, in die wir uns gründlich eingelebt haben: *piquer* und *pique, bailler, arracher, déchirer, pincer, frapper, battre, crier, trembler, terreur, cohue, goutte, gouffre, gueule* und viele andere französische Wörter muten mich wider besseres Wissen lautsymbolisch an. Erinnert mich »Blitz« an das plötzliche Aufleuchten, so denke ich bei *foudre* an den zerstörenden Schlag, ob ich gleich weiss, dass *fulgur* auch nur das Aufleuchten bedeutet. Und doch dürfte mir das Sprachgefühl der Franzosen hierin recht geben, denn *foudroyer* bedeutet längst schon niederschmettern. Dem Neulinge in einer fremden Sprache mischt sich wohl auch beim Erwachen dieses Gefühles Muttersprachliches mit ein: ἵππος gemahnt ihn an hüpfen, *gladius* an die glatte Klinge, und dass italienisch *caldo* warm heisst und nicht kalt, will ihm gar nicht in den

Sinn. Alles dies verliert sich mit der Zeit, bei näherer Vertrautheit mit der fremden Sprache; allein jedenfalls zeigt es, wie gern der Instinkt da Verbindungen knüpft, wo ähnliche Klänge ähnliche Vorstellungen wecken; das Vereinzelte ist ihm unheimlich, jedem Junggesellen möchte er eine Braut zuführen.

Die Sache wird aber ernsthaft, wenn sie wirksam wird, und das ist sie meiner Meinung nach allerdings.

Je mehr wir in einer Sprache eingelebt sind, desto inniger verknüpfen sich Laut und Sinn ihrer Wörter in unserer Seele, desto mehr sind wir geneigt, zwischen lautähnlichen Wörtern Begriffsverwandtschaften zu ahnen. Der Hergang ist ein rein natürlicher, psychologischer: wir finden, empfinden ohne zu suchen, unser Gefühl etymologisiert so zu sagen ohne sprachgeschichtliches Gewissen, wohl auch geradezu gegen unsere bessere Einsicht, und pfropft auf einander, was aus verschiedenen Wurzeln erwachsen ist. Zu den Relativwörtern »wie, wo, wann, welcher« u. s. w. gesellt sich in dieser naiven Etymologie die Conjunction »weil«, die doch substantivischen Ursprunges ist, — vielleicht sogar »während« und »wegen«. An »stehen« reiht sich »steif, starr, Stock, Stamm, steil, stopfen, stauen, Stab, stützen, stemmen«, einerlei ob und wieviel sie mit der Wurzel *stha* zu thun haben. Ähnlich ist es mit anderen Gruppen, wie

— zucken, zupfen, zausen, zerren, Zaum;
— glatt, gleissen, glänzen, glimmen, glühen;
— klappen, klatschen, — und klaffen, Klammer;
— Schuft, Schelm, Schurke, Schubiak;
— straff, streng, stramm, strotzen.

So bei gleichem Anlaute, allitterierend. Aber auch Assonanz und Reim, In- und Auslaut können ins Spiel kommen. Da mag sich dann wohl zucken zu rucken, ducken, mucken gesellen, weinen zu greinen, — flimmern zu schimmern, glimmern, — schütteln zu rütteln, — Ranke zu schlank, schwanken, wanken, — lügen zu trügen, das wohl jenem zuliebe seinen Vokal verändert hat: früher hiess es triegen. Hier wird buchstäblich Lug und Trug im Spiele gewesen sein. Stemmen verknüpft sich durch Allitteration mit stehen, steif u. s. w., durch den Reim aber mit hemmen, klemmen; sinnverwandt ist es nach beiden Richtungen. Unser Gefühl wird nicht entscheiden, ob stemmen = stehend hemmen, oder = hemmend stehen, oder = durch Hemmen im Stehen erhalten ist, — genug, es empfindet bei »stemmen« den lautlichen und inhaltlichen Anklang an stehen und hemmen. In Schuft, Schurke, Hund, Lump und einigen anderen Schimpfwörtern, in dumm, stumm, stumpf, dumpf, Dunst, Wust, hat der tiefe Vokal etwas Stimmungsvolles; dagegen lässt man sich in der Bezeichnung für den geriebenen, gewiegten, pfiffigen Spitzbuben, für den *filou* und *fripon,* das spitzige *i* recht gern gefallen.

Es ist nun sehr leicht, aber auch sehr müssig, für jedes der obigen Beispiele deren ein Dutzend andere beizubringen, wo klangähnliche Wörter auch nicht die Spur von Bedeutungsähnlichkeit haben. Sehr müssig ist es, denn solche Wortpaare bieten eben dem Sprachgefühle nicht den Anhalt, den es verlangt. Wichtiger könnte es scheinen, dass dieses Gefühl nicht bei allen gleich reizbar ist, und dass es nicht bei jedem in gleicher Weise berührt wird. Wilh. von Humboldt sagt (Abh. über die Versch. d. m. Sprachbaues p. 79): »Sie (die symbolische Bezeichnung) wählt für die zu bezeichnenden Gegenstände Laute aus, welche teils an sich, teils

in Vergleichung mit anderen für das Ohr einen dem des Gegenstandes ähnlichen Eindruck hervorbringen, wie stehen, stätig, starr den Eindruck des Festen, das sanskritische *li,* schmelzen, auseinandergehen, den des Zerfliessenden, nicht, nagen, Neid den des fein und scharf Abschneidenden. Auf diese Weise erhalten ähnliche Eindrücke hervorbringende Gegenstände Wörter mit vorherrschend gleichen Lauten, wie wehen, Wind, Wolke, wirren, Wunsch, in welchen allen die schwankende, unruhige, vor den Sinnen undeutlich durcheinandergehende Bewegung durch das, aus dem an sich schon dumpfen und hohlen *u* verhärtete *w* ausgedrückt wird.« — Ich muss bekennen, auf die beiden letzten Gruppen wäre ich nicht verfallen. Wehen und Wind gehören an sich zusammen, nach der echten Etymologie, von der Humboldt überhaupt nur sprechen will; wünschen hätte ich aber eher mit wollen verknüpft, und wirren, wirr etwa mit wild und wüst, und dann wieder mit irren, irr. Die Sinnverwandtschaft liegt hier besser zu Tage und dürfte darum auch der Menge eher einleuchten. Auf das Sprachgefühl der Menge aber kommt es hier wie überall zuerst an, und wo die Anklänge so mächtig sind, dass sich die Wenigsten ihrem Eindrucke verschliessen werden, da erlangt die falsche Etymologie Rechtskraft, es geschieht eine Art Annahme an Kindesstatt, die natürlich, gerade wie im bürgerlichen Rechte, von den Vorfahren und Seitenverwandten nicht anerkannt zu werden braucht.

Dass gerade der naive Mensch zu solchen Verknüpfungen sinn- und lautähnlicher Wörter neige, ist von vornherein einleuchtend. Man denke nur an den Hergang bei der Spracherlernung der Kinder. Diesen sind ja auch die verschiedenen Formen derselben Wörter ihrer Muttersprache zunächst nur als sinn- und lautähnliche Wörter erschienen, und so musste zugleich mit der Aneignung der Muttersprache ein lebhaftes etymologisches Gefühl erwachen. Dieses Gefühl ist notwendiger Bestandteil des subjektiven Sprachgeistes, der die Rede beherrscht, ihre Richtigkeit bedingt und ihr gelegentlich neue Wege weist. Übersetzen wir dies Gefühl in ein Urteil, so besagt es: Wörter von ähnlichem Klange und ähnlicher Bedeutung sind in der Regel verwandt, also werden sie es wohl immer sein.

Die heutige Linguistik folgt mit Vorliebe der Sprache auf ihren leichtsinnigen Pfaden, dorthin wo der Sprachgeist den Damm des geschichtlich Überlieferten durchbricht, wo die Alten die Köpfe schütteln und die Jungen sich tummeln. Die falschen Analogien werden aber fast nur in ihren Wirkungen auf grammatische Formen und auf lautliche Unregelmässigkeiten erkannt. Es dürfte an der Zeit sein, diesen fruchtbaren Begriff weiter auszudehnen, nämlich auf die falschen Etymologien, deren Einflüsse man vielleicht noch nicht genug in Rechnung gebracht hat.[1] Es handelt sich um eine Neigung des Sprachgefühls, die nicht ganz ohne Wirkung bleiben kann.

Eine dieser Wirkungen suche ich im Bedeutungswandel der Wörter. Dem Sprachgefühle ist es angenehm, weil durch Gewohnheit geläufig, mit ähnlichen Klängen auch ähnliche Vorstellungen zu verbinden, ihm ist der Laut bedeutsam, die Etymologie scheint mit der Lautsymbolik vermählt. So beeinflusst in manchen Sprachen das Zusammentreffen von Ähnlichkeit des Lautes und der Bedeutung die

[1] In einzelnen Fällen ist dies wohl mit Glück geschehen; so hat man z. B. den Anlaut von *lingua* aus der Analogie von *lingere* erklärt.

Bildung von Zusammensetzungen und stehenden Redensarten: blitzblau, fuchs-, feuerrot, fix und fertig, weit und breit. Im Lateinischen: *bene beateque, felix faustum fortunatumque, opera et oleum* u. s. w. Manchmal gefällt sich auch das Sprachgefühl am Gleichklange Entgegengesetzter. Da werden dann Redensarten gebildet wie: Lust und Leid, Leid und Freud', Wälder und Felder, durch dick und dünn. Aber, und das ist wichtig, sie werden nur gebraucht, um die Gleichgültigkeit des Gegensatzes anzudeuten. Wäre da nicht auch der Gleichklang symbolisch?

Von hieraus komme ich auf den Bedeutungswandel. Was sich in der Vorstellung gern zusammengesellt, verknüpft sich auch gern in der Rede; es entstehen Wahlverwandtschaften, die auch den Sinn der Wörter beeinflussen können. Dafür ein Beispiel: Was ich bedarf, das begehre ich. Nun hat im Englischen *to want,* bedürfen, die Bedeutung von *to wish* und *to will* angenommen, und ebenso im Chinesischen allmählich *yaó,* bedürfen, die Bedeutung von *yuén,* wünschen und *yuk,* wollen. Es ist wohl erlaubt anzunehmen, dass hierin die Gleichheit der Anlaute eine Art Anziehungskraft geübt habe. Dagegen mag der Reim gewirkt haben bei schwanken und wanken, die sich begrifflich viel näher stehen, als ihre beiderseitigen Verwandten: schwingen, schwenken und winken. — Wo Stoffwörter den Dienst von Formwörtern übernommen haben, da dürfte zu fragen sein, ob nicht der Laut bei der Wahl mit entscheidend gewesen sei? So etwa bei den oben angeführten »weil, wegen, während«, so auch bei den chinesischen Conjunctionen des bedingten Nachsatzes: *tsek, tsik, tsieú.*

Auch Neubildungen von Wortstämmen mit symbolischer Abänderung einzelner Laute mögen vorkommen. So klatschen, klitschen; pfeifen, piepen, fiepen; knacken, knicken; kappen, kippen, abkuppen; bimmeln, bammeln, baumeln, bummeln; zwicken, zwacken; scharren, schurren; schnaufen, schniefen, schnüffeln und eine Menge volkstümlicher Onomatopöien. Im Malaischen heisst *boṅkoq:* Buckel; *beṅkoq:* krumm; *beṅkaq, buṅkuq:* Geschwulst; *beṅkoṅ:* verbogen; *boṅkaṅ:* lahm; *beṅkil:* geschwollen; *boṅkol:* Buckel, Höcker; *buṅkul:* knorriger Auswuchs am Baum; ferner *bonjol:* schwellen; *benjol:* Beule; *bantal:* Kissen; *bentol:* Beule; *bintul:* Pustel; *bintil:* Warze. Auch hier scheint Höhe und Tiefe des Vokales bedeutsam für die Grösse des vorgestellten Gegenstandes, während sonst das Malaische einen organischen Vokalwechsel nicht kennt. Im Annamitischen werden Composita gebildet, deren zweite Hälfte den Anlaut des ersten, eigentlich bedeutsamen Wortes wiederholt, aber ein- für allemale den Auslaut *ieč* hat.

So scheint es mir auch sehr wohl denkbar, dass zwei verschiedene sinnverwandte Gruppen sich zur Schöpfung einer bastardischen Neubildung vermählen. Nehmen wir die Gruppen

ziehen, zerren, zausen, zucken
und
reissen, raufen, rupfen, raffen, rucken,

so wäre es psychologisch erklärlich, wenn das Wort rupfen der zweiten Gruppe in die erste einen Sprössling »zupfen« verpflanzt hätte. Wie kommt griechisch κάπρος zu der Bedeutung Eber, gegenüber lateinischem *caper,* altnordischem *hafr* = Ziegenbock? Dem Eber, *aper,* würde ἄπρος entsprechen, und die Klangähnlichkeit und vielleicht der weitere Anklang an κόπρος, Kot, mag den κάπρος zum Eintritte in das Schweinegeschlecht veranlasst haben.

Endlich wäre zu untersuchen, ob nicht die falsche Etymologie gelegentlich auch die grammatische Behandlung der Wörter beeinflusst habe, ihre Formbildung oder syntaktische Construction.

Was die Etymologie als Wurzeln bezeichnet, waren eben solche bedeutsame Laute und Lautverbindungen; man darf annehmen, dass im Urzustande der Sprachen für das Gefühl der Redenden alle Wurzeln, aber auch nur die Wurzeln und ihre Lautbestandteile, lautsymbolischen Wert hatten. Im Lauf der Zeiten hat sich jenes Gefühl nicht verloren, sondern es hat nur andere Richtungen genommen. Das seelische Bedürfnis ist geblieben, und es sucht Befriedigung, wo immer sie von den Thatsachen geboten wird.

Georg von der Gabelentz.

Über das vedische Wort *meni.*

Über das vedische Wort *meni-* sind die einheimischen Commentatoren unter sich im Widerspruch. Sie haben die wahre Bedeutung verloren und suchen mit mehr oder weniger Erfolg darnach. Man kann ihre Erklärungen füglich in zwei Klassen einteilen. Bald wird *meni* einfach als Waffe erklärt, = *vajra* Rv. 10, 27, 11; = *âyudha* Ç. Br. 11, 2, 7, 24. Andererseits wird Taitt. Br. 2, 4, 2, 1 *ameni* durch *krodharahita, meni* durch *krodha (menyâ: tvadiyena krodhena)* erläutert; ähnlich Ait. Br. 8, 24: *paropadravakâriṇî krodharûpâ çaktir menir iti,* wo man nur über *çakti* im Zweifel sein kann, ob es »eine dem Feinde Unheil bringende zornartige Kraft« (Haug: destructive power) oder »Waffe« (wegen *âyudha* in Ç. Br.) heissen soll.

Das P. Wb. hat sich der ersteren Erklärung angeschlossen. Ich glaube, dass auch die andere Berücksichtigung verdient. Noch näher der Wahrheit ist der Schol. zu T. S. 5, 1, 5, 3 (commentiert ib. 4, 1, 4, 2) gekommen, indem er *varuṇamenim* = *varuṇakṛtâm bâdhâm* erklärt; am nächsten aber Mahîdhara zu V. S. 38, 14. *meni* wird dort richtig von *minoti* = *hinasti* abgeleitet und *ameni* durch *ahiṅsan, akrudhyan* erklärt.

meni ist der dem Andern im Zorn zugefügte Schaden, sofern dies nur ein Akt der Vergeltung ist, die Rache oder Strafe, also eine Art von Waffe, welche der Zornige schmiedet. *varuṇameni* heisst in T.S. jede oder eine bestimmte Krankheit (Wassersucht) als Strafe des Varuṇa. *varuṇamenim utsṛjati* »er macht von sich los, kommt los von dem (der) von Varuṇa verhängten Schaden (Strafe)«. Das Gegenteil von *ut-sṛj* ist *prati-muc* in Rv. 10, 27, 11. Die Verbindung *menim prati muc* erinnert an *krodham prati muc* in Râm. 2, 106, 25. *prati-muc* heisst: seinen Zorn, seine Rache auslassen an (locat.), oder wider jmd. (acc.). *adyemaṃ saṃyataṃ krodham asatkâraṃ ca pratimokshyâmi yodheshu* »heute will ich meinen verhaltenen Groll und die schlechte Behandlung an den Soldaten auslassen«.

Rv. 10, 27, 11:

> *yasyânakshâ duhitâ jâtv âsa* |
> *kas tâṃ vidvâṅ abhi manyâte andhâm* |
> *kataro menim prati tam mucâte* |
> *ya îṃ vahâte ya îṃ vâ vareyât* |

»Wenn jemandes Tochter von Geburt ohne Augenlicht war, wer wird ihr nachstellen,[1] wenn er weiss, dass sie blind ist? Wer von beiden wird an ihm seine Rache auslassen, der, welcher sie heiraten oder der, welcher um sie werben wird?« Antwort: keiner, denn die Männerwelt wird sich um einer solchen Tochter willen nicht ereifern. *tam* in c geht auf den Vater der unglücklichen Tochter oder auf

[1] Ich habe für *abhi-man* absichtlich eine vox media gewählt; hier natürlich: um sie zu bekommen.

einen in b angedeuteten eventuellen Nebenbuhler. Das Gegenstück einer viel umworbenen Tochter schildert der folgende Vers:

kiyatî yoshâ maryato vadhûyoḥ |
pariprîtâ panyasâ vâryeṇa |
bhadrâ vadhûr bhavati yat supeçâḥ |
svayaṃ sâ mitraṃ vanute[1] *jaṇe cit* |

»Wie viel mehr ist eine Maid, die vom heiratslustigen Mann mit dem kostbarsten Geschenk gefreit wird. Glücklich wird die Jungfrau, wenn schön geputzt sie sich selbst den Gefährten unter dem Volk wünschen darf.« In a—b ist von der durch *çulka* erkauften, in c—d von der durch *svayaṃvara* wählenden die Rede.

Häufig begegnen wir dem Wort *meni* im Av.

Av. 2, 11, 1: *dûshyâ dûshir asi hetyâ hetir asi menyâ menir asi* »du bist des Giftes Gift, des Geschosses Geschoss, des Schadens (der Rache) Schaden (Rache)«, d. h. du vergiltst gleiches mit gleichem.

Av. 12, 5, 16 heisst es von der dem Brahmanen geraubten Kuh: *meniḥ çatavadhâ hi sâ* »denn sie wird zu einer hundertfachen (wörtlich: hunderttötenden) Rache«; ib. 39 neben *kṛtyâ* Zauber und *valaga* (auch irgend einer Zauberei); ib. 39 neben *çaravyâ*. 10, 5, 15 neben *brahmaṇâ* (priesterlichem Spruch, Zauberspruch) und *karmaṇâ* (priesterlichem Werk, Opfer). *ameni* Av. 5, 6, 9.10 ist s. v. a. keinen Schaden zufügend, keine Strafe übend. Auch V. S. 38, 14 *ameny asme nṛmṇâni dhâraya, brahma dhâraya* etc. Das neutr. *ameni* bezieht sich auf *dharma* (neutr.) wie in f der *gharma* genannt ist (cf. *dharma — dhâraya*) »du bist der feste Halt; als keinen Schaden zufügender (Halt) erhalte uns die Kräfte, erhalte die Brahmanenschaft«.[2]

Personificiert sind die *menayaḥ* »die Rächerinnen« in Gop. Br. 1, 1, 9 *tâ vâ etâ angirasâṃ jâmayo*[3] *yan menayaḥ karoti menibhir vîryaṃ ya evaṃ veda* »die **Rächerinnen** sind die Schwestern der Angiras; durch die Rächerinnen verübt Heldenthat, wer solches weiss«.

Merkwürdig sind schliesslich noch zwei Stellen aus Brâhmanas. Ait. Br. 8, 24 wird angeführt, dass Agni Vaiçvânara, wenn er *purohita* wird, fünf *menayaḥ* Rächerinnen, welche gereizt Schaden zufügen, besitze. Diese haben ihren Sitz in seiner Stimme, in den Füssen, in der Haut, im Herzen und im Schoss. Mit diesen kehrt er sich (*upodeti*) wider den König. Werden sie aber besänftigt (*çam*), so kehren sie sich wider seine Feinde, während sie ihn selbst schützend umgeben, wie der Ocean das Land (8, 25, 1).

Ebenso wird Ç. Br. 11, 2, 7, 24 von einer *yajñameni* einem Rache- oder Schadengeist, gleichsam einem Stachel des Opfers gesprochen. Die Stelle lautet: *açanir eva prathamo 'nuyâjaḥ* | *hrâdunir dvitîya ulkushi tṛtîyaḥ* | *sa prathamam anuyâjam anumantrayeta* | *açany amuṃ jahiti yaṃ dvishyâd hrâduny amuṃ jahiti dvitîyam ulkushy amuṃ jahiti tṛtîyam* | *sa ya esha kshipram mriyate* | *açanir ha tam anuyâjo hanty atha yo visravanmiçra iva hrâdunir ha tam anuyâjo hanty*

---

[1] Unbetont, obwohl von *yat* abhängig, weil im anderen Pâda, wie z. B. Rv. 6, 67, 3, 4 und öfter.

[2] Ist der im Comment. zu Taitt. Br. II, 523 aus der Vâj. angeführte Vers nur eine Verderbnis aus diesem?

[3] so die Variante.

atha yo abhyushṭamiçra ivolkushi ha tam anuyâjo hanti ‖ *saishâ yajñameniḥ* ‖ *etayâ vai menyâ devâ asurân parâbhâvayâṃ cakruḥ.* »Der erste Anuyâja ist der Blitzstrahl, der zweite das Hagelwetter, der dritte ein Meteor. Er soll beim ersten Anuyâja die Worte sprechen: Blitz, erschlage den N. N. (seinen Feind); beim zweiten: Hagel, erschlage den N. N.; beim dritten: Meteor, erschlage den N. N. Der eine[1] ist der, welcher rasch stirbt; denn der Anuyâja schlägt ihn in Gestalt des Blitzes. Der andere ist der, welcher an Durchfall leidet;[2] denn der Anuyâja schlägt ihn als Hagel. Der dritte ist der, welcher an fliegender Hitze[3] leidet; denn der Anuyâja schlägt ihn als Meteor. Das ist die Rache des Opfers; mit dieser Rache besiegten die Götter die Asura.«

Das Wort *meni* ist alt; auch im Avestâ findet sich entsprechendes. Die Manuscripte halten sich dort die Wage zwischen *mainish* und *maênish.* Ich möchte jetzt der Lesart *maênish* (so vor allem die persischen Mss.) den Vorzug geben und *maênish* = skr. *meniḥ* setzen. Die Bedeutungen stimmen. Av. *maênish* wird von der Pehl.-Übers. zu 44, 19 durch *vanâskârih pâḍafrâs* d. i. »Strafe für die Sünde« erklärt. Das passt sehr gut. Es ist die Rache des zürnenden Gottes. Im Av. hat *maênish* noch verbale Kraft und regiert den Accusativ, wie lat. ulcisci. So wird die unmögliche Construction von *aṅh (as)* mit Acc. beseitigt. 44, 19d: *kâ tem ahyâ maênish aṅhaṭ paouruyê* »welche ist seine (*ahyâ*, des um seinen Lohn betrogenen b—c) Rache an ihm (*tem*, dem Betrüger) im ersten Leben?«

[1] unter seinen Feinden.

[2] *visrâvayanmiçra*, oder an Blutflüssen, da *vi-sru* sonst vom Blut gebraucht wird. Noch anders Sâyaṇa: *vidravan* (so ist statt *viivan* zu lesen) *bhayakampâdibhir miçra iva* »wie der Ausreisser, der Furcht, Zittern u. s. w. hat«. Zwischen den Krankheiten und ihren vermeintlichen Ursachen muss eine gewisse Ähnlichkeit bestehen. Und die bewusste Krankheit konnte auch in Indien mit der *hrâduni* (Gewitter) verglichen werden.

[3] Sâyaṇa: *sarvato dâhaḥ tena miçra iva.*

Karl Geldner.

Ein Baustein zur Geschichte der Tausend und Einen Nacht.

Die Verhandlungen über Ursprung und Geschichte der Tausend und Einen Nacht, wie sie in den dreissiger Jahren geführt wurden zwischen Sacy, Lane u. a. einerseits, welche die volle arabische Originalität der uns vorliegenden etwa aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammenden Recension behaupteten und höchstens die Aufnahme einiger Reminiscenzen aus indischen Stoffen zugeben wollten, und A. W. v. Schlegel u. a. andererseits, die ein indisches Grundwerk annahmen, welches bei den Arabern mit der Zeit geändert, verstümmelt, mit neuen und fremdartigen Erzählungen vermehrt sei, haben einen Abschluss nicht gefunden und würden ihn erst finden durch eine genaue Prüfung aller einzelnen Geschichten, die noch bis jetzt trotz der Vermehrung der Hilfsmittel kaum möglich ist. Nur Einzelnes ist seitdem gelegentlich berührt worden; neuestens hat De Goeje (De Arabische Nachtvertellingen 1887) die Untersuchung wieder aufgenommen. Einer der Streitpunkte ist folgender.

Bekannt ist die im Anfang des Werkes vorkommende Erzählung von der in einen See mit vier Arten verschiedenfarbiger Fische verzauberten Stadt: die weissen entsprechen den Muslimen, die roten den Magiern, die blauen den Christen, die gelben den Juden. Schlegel machte geltend, dass diese Vorstellung, die den Kernpunkt der Geschichte bildet, auf Indien als ihr Vaterland führe; die Bewohner der indischen Stadt zerfallen notwendig in vier, nicht mehr noch weniger, Urkasten und Farbe und Kaste werden durch dasselbe Wort (und nicht etwa durch ein zufälliges Wortspiel) bezeichnet. Dazu kommt, dass genau die nämlichen Farben (wie denn die Inder in ihrer Schematisierungssucht auch andere Dinge, die an sich mit Farben gar nichts zu thun haben, nach solchen klassificieren) auf die vier Kasten angewendet werden. Der Vers Mahâbh. XII, 6934 p. III, 610 Calc. lautet: »Der Brahmanen Farbe ist die weisse, der Kshattriya die rote, der Vaiçya die gelbe, der Çudra die dunkle.« Ähnliches bei Weber Ind. Stud. X, 10. Muir Orig. Sanskr. Texts[2] I, 140 ff. 153.

Nach Vorgang Lane's (The Thous. and one Nights[1] 1839 I, 135) ist nun gerade umgekehrt hierin ein Beweis für rein arabische Erfindung und dazu ein terminus a quo für die Abfassung erblickt worden, wonach dieselbe nicht vor 1300 n. Chr. fallen könne. In diesem Jahr erliess der Mamlukensultan Alnâçir ibn Kilâûn bei einer Verfolgung ein Edict (in seinem Wortlaut erhalten bei Hamaker Vâkidî p. 170), wonach die Farbe der ʿimâma, des leichten Stoffes, den man um die Turbankappe wickelt, bei den Christen die blaue, bei den Juden die gelbe, bei den Samaritanern die rote sein solle, während den Muslimen die weisse vorbehalten blieb. Das Edict wurde mehrmals, wenigstens zum Teil, wieder aufgehoben oder jedenfalls lässig beobachtet; 1354 ward es bei einer neuen Verfolgung wiederholt. Hieraus, heisst es nun, sei die Idee der farbigen Fische entstanden, und die in die

Ökonomie des Ganzen stark eingreifende Erzählung und folglich das Werk überhaupt könne unmöglich vor 1300 verfasst sein.

Indes fragt sich doch, mit welchem Recht ein solcher Schluss gezogen werden dürfe.

Die seit der ersten Zeit des Islam den Nichtmuslimen gebotene Unterscheidung in der Tracht bestand, soweit dabei Farben vorkommen, nicht, wie man es vielfach aufgefasst findet, in der Färbung des ganzen Anzuges, sondern in bestimmten farbigen Abzeichen bei gewöhnlichem Gewande. Unter Mutavakkil und Muktadir waren es zuerst gelbe Schultertücher oder Knöpfe und Lappen, etwas später gelbe Ärmel am Oberkleide (die richtige Lesart nur bei Ibn Atîr VII, 47 Tornb.), unter Hâkim schwarze Turbantücher, entsprechend der gehassten Abbasidenfarbe. Unter Alnâçir brauchte nur das Turbantuch in angegebener Weise gefärbt zu sein. Dies reicht kaum zur Erklärung der ganz farbigen roten, blauen, gelben Fische aus: das Entsprechende wäre doch nur Färbung einzelner Glieder, beispielsweise der Flossfedern, gewesen.

Hätte ferner das Edict die Erfindung des Märchens veranlasst, so erklärt sich nicht, wie in letzteres die Magier gekommen seien, wenn das Rot den Samaritern eigen war. Wo waren denn um 1300 im Mamlukengebiet Magier? und welches Motiv konnte ein ägyptischer Dichter haben, diese den Samaritern zu substituieren? Die Magier passen nur in den Gesichtskreis der ersten Abbasidenzeit und der Gegend, für die der Übergang des Werkes auf den arabischen Boden durch den Fihrist und Masudi unwidersprechlich bezeugt ist, und dienen ihrerseits dazu, das geschichtliche Zeugnis zu beglaubigen.

Ist nun mit dem Inhalt dieser Einzelbemerkung, zu der die Beschränktheit des Raumes nötigte, nicht eben viel und namentlich nicht Neues gewonnen, so mag sie immerhin dazu dienen, eine freundliche Erinnerung zu wecken an die nunmehr ein halbes Jahrhundert zurückliegende gemeinsame Lesung des Çântiparvan, die, wie die Notizen in meinem Exemplare mir zeigen, sich gerade bis zu dem oben angeführten Verse erstreckte.

Johannes Gildemeister.

Schi-king I, 1, 9.*

Die Erklärung hat auszugehen von v. 2:

k'iao-k'iao ts'oh sin
yen i k'i ts'u.
chi tsze yü kwei
yen moh k'i ma.
han chi kwang i
puh k'o yung sze.
kiang chi yung i
puh k'o fang sze.

Diese schwierige Stelle (Legge: the first four lines in these stanzas — v. 2. 3 — are of difficult interpretation) wird von den Mandschu in folgender Weise übersetzt: *baksan baksan buya moo ci. saihôwa be asihiyaki sembi. ere gege be sadulaci. morin be ulebuki sembi. Han shui muke onco. furici ojorakô. Giyang ni dalin goro. fase-i ojorakô* d. h.: Büschel um Büschel möcht' vom Gesträuch ich Reisig schneiden. Geht's zur Vermählung dieser Jungfraun, möcht' ich die Pferde füttern. Das Wasser des Han-Stroms ist breit, man kann's nicht durchwaten. Das Ufer des Kiang zieht sich fern hin, mit einem Floss geht's nicht (Text bei H. C. v. d. Gabelentz, Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Übersetzung, Leipzig 1864. I, 222). Legge (Chinese classics IV, 1, p. 16) findet den Sinn: »Many are the bundles of firewood; I would cut down the thorns (to form more). Those girls, that are going to their future home, — I would feed their horses. The breadth of the Han cannot be dived across; the length of the Kiang cannot be navigated with a raft.«[1] An ihn schliesst sich mehr oder weniger Viktor v. Strauss an (Schi-king. Das kanonische Liederbuch der Chinesen. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt. Heidelb. 1880. S. 74): »Binden sie die Reisigbündel, möcht' ich gern die Dornen schneiden. Ziehn die Mädchen zur Vermählung, möcht' ich ihre Rosse weiden. Ach, des Han-Gewässers Breite, die kann nicht durchschritten werden; ach, des Kiang-Gewässers Weite kann nicht überglitten werden.«

Das Lied schildert nach der Darlegung bei Mao und Chu-hi, die an der Fassung des siao siü (»the little preface«) einen Halt hat (vgl. Legge a. a. O. prol. p. 38), den sittigenden Einfluss der Regierung Wen's auf die im Süden an das Cheu-Gebiet

---

* Von der Bezeichnung des Accents (des ersten, zweiten und dritten) musste Umgang genommen werden.

[1] Vgl. desselben Verfassers Übersetzung in The Chinese classics translated into English with preliminary essays and explanatory notes. Vol. III. 1876: »Many the faggots bound and piled; The thorns I'd hew still more to make. As brides, those girls their new homes seek; Their colts to feed I'd undertake. Like the broad Han are they, Through which one cannot dive; And like the Keang's long stream, Wherewith no raft can strive.« — Pauthier's französische Übersetzung ist mir augenblicklich nicht zugänglich.

grenzenden Länder, insbesondere auf den Charakter der dortigen weiblichen Bevölkerung. Das züchtige Wesen und die spröde Zurückhaltung der Frauen und Jungfrauen jener Gegenden will der Dichter — »to the praise of Wen« (Legge) — besingen. In v. 1, lin. 3.4: »Am Han giebt's lustwandelnde Mädchen, aber man kann nicht um sie freien« (vgl. k'iu I, 2, 9, 1—3) spricht er den Gedanken unmittelbar aus. Dasselbe besagt aber im Bild auch v. 1, lin. 1.2, wo von baumartigen Gewächsen die Rede ist, die keinen schattigen Rastort bieten *(puh k'o hiu sze)*, desgleichen die gleichlautende zweite Hälfte aller drei Verse: »Die Breite des Han kann nicht durchwatet (Mdsch. *furici*) werden, der endlose Strom des Kiang kann nicht mit dem Floss befahren werden.« Die Mädchen sind anziehend, aber es ist nicht an sie hinzukommen! Wenn nun die Mandschu und Legge (Strauss) in Anlehnung an chinesische Auktoritäten im gleichlautenden Anfang von v. 2 und 3 das Bild von Reisigbündeln finden, so zwar, dass Mandschu diesen Begriff in *k'iao* (Mao: *k'iao-k'iao* »the appearance of faggots«), Legge in *ts'oh sin* sucht, so kann die Beziehung des Gleichnisses zum angegebenen Grundgedanken des Lieds etwa mit Legge (vgl. Strauss) durch die Wendung hergestellt werden: »Cutting down the thorns (and the southernwood v. 3) was a toilsome service performed for the faggots, but such was the respect inspired by the virtuous ladies whom the speaker saw, that he was willing to perform the meanest services for them.«[1] Man sieht aber nicht ein, warum es dem Dichter, wenn er bei den Reisigbündeln an die Jungfrauen denkt, um eine Anhäufung solcher Bündel (»piles of faggots« p. 17) zu thun sein soll, wie denn dieses Moment der Übersetzung (»many are the bundles«) in der fraglichen Erklärung von Legge unterdrückt wird (von Strauss auch in der Übersetzung), und andererseits erscheint die Vorstellung von einem Dienst, der den Reisigbündeln erwiesen wird, indem die Reiser abgeschnitten werden, doch so gezwungen und seltsam, dass »a satisfactory answer« auch nur annähernd kaum in dieser Deutung wird erblickt werden können.

Der Zusammenhang fordert eine einfachere Fassung der zwei ersten Zeilen von v. 2 und 3, und ich glaube, dass der Wortlaut auch eine solche ermöglicht. Weder in *k'iao-k'iao,* noch in *ts'oh sin* vermag ich etwas von Bündeln zu entdecken. Dass *sin* das in Bündel gefasste Brennholz bezeichnen kann, ist nicht zu bestreiten. An sich aber bedeutet das Wort einfach: Brennholz, also auch das erst zu hauende, wie der Sprachgebrauch des Schi-king zur Genüge zeigt (vgl. z. B. die Redensart *sih sin* I, 8, 6, 4. II, 5, 3, 7. 7, 4, 4; *shuh sin* I, 6, 4, 1 und die Bedeutung: Astwerk, Gezweige I, 3, 7, 2). Bei dieser Vorstellung aber stehen zu bleiben rät schon die Analogie von v. 1, wo von hochaufgeschossenen Bäumen die Rede ist, — dem Gleichnis jener Frauen. Wir haben also an Bäume oder baumartige Gewächse zu denken, die für den Zweck der Feuerung gehauen werden. Dieselben heissen *ts'oh*, was nach den einheimischen Lexikographen soviel als *tsah*: vermischt, aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt bedeutet. Diesen Sinn hat *ts'oh* auch im Schu-king: III, 1, prt. 1, 8.26.43.59.68 (Ngan-kwoh: »*tsah fei yih chung*«), die verwandte Bedeutung: »abwechselnd« in Chung-yung 30, 3 (vgl. Legge, Chin. class. III, 2, 726. I, 371). Man vergleiche auch die Ausdrücke *ts'oh tsah* vermischt, *ts'oh kwan* verwirrt (Medhurst, Chinese and English dictionary s. v. *ts'oh*). Erinnert man sich nun, dass im

[1] Er bemerkt noch: This I have endeavoured to indicate in the translation, though the nature of the service done to the faggots is not expressed by any critic as I have done.

Schi-king als Brennhölzer erwähnt werden: Korbweiden (*p'u* I, 6, 4, 3), der Stinkbaum (*ch'u* I, 15, 1, 6), die quercus mongolica (*tsoh* II, 7, 4, 4. III, 1, 5, 5), der Maulbeerbaum (II, 8, 5, 4), der *yih* (ein dorniges Strauchholz 5—6 Fuss hoch III, 1, 4, 1. 5, 5), der *ts'u* (Dorngesträuch I, 6, 4, 2. 7, 18, 1. 10, 5, 3), so ist *ts'oh sin* als bunte Menge von Brennholzgewächsen vollkommen verständlich: dieselbe ist Gegenbild der Mädchenschar im Süden. Das nach poetischem Brauch voranstehende Prädikat bildet das Doppelwort *k'iao-k'iao*. Für dieses kommt offenbar vor allem der Parallelismus von v. 1, lin. 1 in Betracht, wo von *k'iao muh* die Rede ist. Wie letzteres *k'iao*, so hat auch *k'iao* v. 2 die Grundbedeutung: hoch, aufstrebend, emporsehend, prominens (nach chinesischer Erklärung: *kao mao* »high-like«); verbal: to lift up, to elevate (s. Medhurst II, 807 und W. Williams, syllabic dictionary of the Chinese language p. 374, s. v.), wie man auch sagt: *k'iao k'i* auf den Zehenspitzen stehen. Das Schriftzeichen deutet durch sein ideographisches Element die Anwendung des fraglichen Begriffs auf Vogelfedern an, das Wort wird speziell von den »long tailfeathers, which turn up« (W. Williams) gebraucht; Medhurst giebt noch die Aussprache *kiao* (mit fallendem Ton) = to lift up the tail. Von Bäumen u. dgl. ausgesagt bezieht sich der Ausdruck auf das Emporstreben, in die Höhe Gehen der Äste oder Zweige, woraus sich der in v. 1 erwähnte Umstand, dass sie kein Obdach gewähren, erklärt. Mit dem Doppelwort *k'iao-k'iao* erhalten wir also diesen Begriff in Verstärkung, und es ist um so weniger Grund da, hiervon abzugehen, als auch die wichtige Stimme Chu-hi's: *k'iao-k'iao* = »the appearance of rising up flourishingly« (Legge) dafür spricht; man vgl. auch die Angabe bei W. Williams: *k'iao-k'iao* stately, as trees.[1] Wir hätten hiernach zu übersetzen: »Aufgeschossen stehn in bunter Menge die Brennhölzer«, und dieser Gedanke entspricht dem Zusammenhang. Die Bäume und Sträucher sind frisch gewachsen. Man schneidet, um Brennholz zu erhalten, Zweige und dünnere Stämme namentlich von solchen Gewächsen, die rasch nachtreiben (I, 1, 10, 1.2). Sie sind hoch genug aufgeschossen, um nunmehr geschnitten und gesammelt zu werden: der Erntezeitpunkt ist da. Das eben sagt nun die zweite Zeile in v. 2 und 3: »wohlan, schneiden wir die (dazu gehörigen) Dornsträucher, — schneiden wir die *leu*!« (das Nähere zu *ts'u* und *leu* s. bei Legge p. 17). Die Nebeneinanderstellung der beiderlei Pflanzen zeigt zugleich, dass die Dornen kein wesentliches Moment des Vergleichs bilden (was im Hinblick auf die geschilderte Sprödigkeit jener Schönen an sich nahe läge). Der Gedanke ist vielmehr einfach: die Mädchen im Süden sind tüchtig zur Ehe, es ist Zeit, sie heimzuholen. Das bezügliche Bild vom Reisigschneiden ist ein altbeliebtes, in den Liedern des Schi mehrfach wiederkehrendes (vgl. z. B. I, 8, 6, 4. II, 7, 4, 4). Soll's also zur Hochzeit gehen, so gilt es, für stattliche Pferde zum Hochzeitszug zu sorgen: davon spricht lin. 3.4 in v. 2 und 3. In I, 2, 1, 1 sind die für die Abholung der Braut bestimmten Wagen hundert an der Zahl. Es soll auch in unserem Fall nicht fehlen; aber ach! die Zurückhaltung dieser Mädchen bildet eine unübersteigliche Kluft, wie der Han, macht sie unerreichbar, wie das Ende des grössten Stromlaufs im Reiche!

[1] An den Begriff des Überragenden, Überhängenden schliesst sich der des Gefährlichen: dangerous, hazardous (ganz wie bei *wei* Kl. 26, 4), so in Schi-k. I, 15, 2, 4: *yü shih k'iao-k'iao* mein Haus ist gefährdet. — Mit welchem Recht die Einheimischen (und so auch Medhurst: »all, abundant«) die von Legge zu uns. St. angenommene Bedeutung: numerous, many angeben, muss dahingestellt bleiben.

Obiger Darlegung entsprechend übersetze ich das niedliche Lied folgendermassen:

[Die Spröden.]

Hoch steht Baum und Strauch im Süden,
— Ohne Schatten für den Müden!
An dem Han die Mägdlein schwärmen,
Scheu'n der Liebe Lust und Härmen. —
Han-Stroms breite Wassermenge,
Sie durchwatet nicht der Blosse,
Und des Kiang endlose Länge,
Wer durchmisst sie mit dem Flosse?

Lustig schossen auf die Ruten:
Schneidet Dornen! (— sollt euch sputen).
Mägdlein soll des Gatten werden,
Reichet Futter ihren Pferden! —
Han-Stroms breite Wassermenge,
Sie durchwatet nicht der Blosse,
Und des Kiang endlose Länge,
Wer durchmisst sie mit dem Flosse?

Lustig schossen auf die Ruten:
Schneidet Stabwurz! (— sollt euch sputen).
Diese Mägdlein sind zu holen,
Auf und füttert ihre Fohlen! —
Han-Stroms breite Wassermenge,
Sie durchwatet nicht der Blosse,
Und des Kiang endlose Länge,
Wer durchmisst sie mit dem Flosse?

Julius Grill.

Nationale Opfer in Alt-Indien.

Die Brahmanen haben es nicht weniger als die Vertreter anderer Hierarchien verstanden, alle active Teilnahme des Volkes an gottesdienstlichen Verrichtungen zurückzudrängen und sich selbst zu ausschliesslichen Trägern ritueller Handlungen zu machen. Daher erscheint in den Zeiten, aus der unsere Texte stammen, nicht eine Gemeinschaft von Opferern, sondern ein einzelner Opferer, selbst bei grossen Feiern, als Träger der Wünsche, zu deren Erfüllung das Opfer vor sich geht. Wir erfahren wenig von grossen allgemeinen Festen und am wenigsten von allem, was einen Anstrich von nationalem Leben hatte.

Wenn wir gleichwohl von einem Opfer hören, das eine allgemeinere Bedeutung beanspruchen darf, so verdanken wir dies nicht sowohl dem Interesse, das die Brahmanen an der Festigung oder Ausbreitung eines Reiches nahmen, als dem reichen Strom von Dakshiṇâs, der sich über sie bei diesem Opfer ergoss. Es lässt sich aber zeigen, dass der Açvamedha, um welches es sich hier handelt, ein Opfer war, welches gebracht wurde zum Schutze und vor allem zur Mehrung des Landes, dessen König das Ross den Göttern weihte, und dass es vor sich ging unter einer Anteilnahme des Volkes, welche sonst unbekannt dieses Opfer im Gegensatz zu andern als eine allgemeine, ich möchte sagen nationale Feier (allerdings nicht national im höchsten Sinne) erscheinen lässt.

Das Rossopfer gehört zu den Prärogativen der königlichen Würde. Das Çatapathabrâhmaṇa sagt mit Bezug darauf p. 979, 7: *kshatriyayajña u vâ esha yad açvamedhaḥ* und 962, 1: *râshṭry açvamedhena yajeta.* Dasselbe lehrt Kâtyâyana im Çrauta Sûtra XX, 1, 1;[1] Lâṭ. IX, 9, 1; Hir. IX, 1, 1.[2] Wenn die meisten dieser Texte hinzufügen, dass er das Opfer bringe, um alle Erfolge zu erzielen oder alle Wünsche zu erreichen, so dürfen wir diese und andere allgemeine Angaben[3] corrigieren auf Grund des Materials, das in einzelnen Vorschriften und Episoden des Opfers und seinen vorbereitenden Handlungen vorliegt, und zwar zu Gunsten der Auffassung, die ich oben geltend gemacht habe.[4] Es ist nicht ganz klar, ob der König ein solches Opfer, das drei Tage währte und im Sommer oder Frühjahr[5] stattfinden konnte, unmittelbar nach seiner Thronbesteigung, bei Beginn kriegerischer Unternehmungen oder nach glücklicher Beendigung seiner Feldzüge darbrachte. Von den Königen der Vorzeit, welche Ait. Brâhm. 8, 21 f. gepriesen werden,

[1] *râjayajño 'çvamedhaḥ sarvakâmasya.* Comm.: *râjaçabdo 'bhishekavati kshatriye vartata ity uktaṃ pradeçântare — râjño yajñaḥ râjayajñaḥ | na brâhmaṇavaiçyayor iti |*

[2] Bei Açv. bestätigt dies wenigstens der Comm. zu X, 6, 1: *râjño 'bhishiktasyâyaṃ yajñaḥ*; es ergiebt sich überdies, ebenso wie bei Çânkh., der eine solche Vorschrift nicht hat, aus den einzelnen Ceremonien.

[3] Çânkh. XVI, 1, 1; Açv. X, 6, 1; Kât. XX, 1, 1; Çat. Brâhm. 973, 14; 979, 3; Gaut. Dh. S XIX, 9 (*tarati sarvaṃ pâpmânaṃ tarati brahmahatyâṃ yo 'çvamedhena yajata iti ca*); Taitt. Saṃh. 5, 3, 12, 2 u. a.

[4] Nur Açv. fügt als einen der Gründe an: *sarvâ vijitîr vijigishamâṇaḥ.* Siehe auch Çat. Brâhm. 958, 1.

[5] Lâṭ. p. 666; Çat. Brâhm 979, 6; Kât. XX, 1, 3.4.

heisst es, dass sie nach ihrer feierlichen Salbung siegreich die Erde durchzogen und einen Açvamedha opferten.[1] Wahrscheinlich wird nicht eine, sondern werden alle diese Möglichkeiten in Betracht kommen; bei jeder derselben bleibt der Wunsch sein Reich und seine Herrschaft zu stärken und sein Reich auszubreiten der eigentliche Beweggrund für den König zur Darbringung dieses Opfers. Schon die bei der Weihe des Pferdes (ehe dasselbe freigegeben wird, um ein Jahr nach Belieben sich in der Freiheit zu tummeln) zur Verwendung kommenden Sprüche lenken unsere Aufmerksamkeit in diese Richtung. Der Adhvaryu, dessen Ehrengeleit hundert Fürstensöhne bilden,[2] sagt, wenigstens nach dem Ritual des schwarzen Yajurveda, die Worte: »wenn der König dies opferreine Ross geopfert hat, möge er seinen Feind *(vṛtra)* schlagen«, der Brahman, der ein Gefolge von hundert Kriegern hat,[3] spricht: »wenn der König dies opferreine Ross geopfert hat, möge er unwiderstehlich sein«, der Hotṛ, umgeben von hundert Stallmeistern und Dorfältesten:[4] »wenn der König dies opferreine Ross geopfert hat, soll er über diesen Stamm, reich an Rossen, Kühen u. s. w. König sein«; schliesslich der Udgâtṛ, umgeben von hundert Aufwärtern und Wagenlenkern:[5] »wenn der König dieses Ross geopfert hat, möge er ein volles Alter erreichen«.

Dies wird bestätigt durch die beim Pferdeopfer verwendeten Abschnitte der Maitr. Saṃh. III, 16, 3. 4 und Taitt. Saṃh. IV, 4, 12, die zum Teil kriegerischen Inhalts sind und Gebete um Kraft, Sieg, Stärkung des Reichs etc. enthalten.

Besonders wurde Sorge getragen, dass das Pferd, sobald es sich selbst überlassen war,[6] nicht in die Hände von Räubern oder Feinden fiele. »Die Königsherrschaft ist der Açvamedha —; fortgespült wird der, der, ohne die Kräfte dazu zu haben, denselben darbringt. Wenn die Feinde sein Pferd fingen, würde sein Opfer vernichtet werden,« sagt das Taittirîya Brâhmaṇa.[7] Ein ausgewähltes Aufgebot von vierhundert Jünglingen muss daher dem Pferd unausgesetzt folgen, es vor jedem Überfall zu bewachen. Das Çat. Brâhm. 13, 4, 2, 5 erwähnt hundert königliche Prinzen, mit Harnischen angethan; hundert Krieger, schwertbewaffnet *(nishangin)*; hundert Söhne von Stallmeistern und Dorfvorstehern, pfeilbewehrt *(ishuparshin)* und hundert stocktragende Söhne von Aufwärtern und Wagenlenkern, welche das Geleit des Rosses ausmachen.[8]

Ein so stattlicher Heerbann, aufgeboten aus der waffenfähigen Jugend des Landes und zwar aus verschiedenen Schichten seiner Bevölkerung, macht das Ut-

---

[1] Z. B. *etena ha vâ aindreṇa mahâbhishekeṇa Turaḥ Kâvasheyo Janamejayam Pârikshitam abhishisheca | tasmâd u J. P. samantaṃ sarvataḥ pṛthivîṃ jayan pariyâyâçvena ca medhyeneje.* Siehe auch Çat. Brâhm. 994 ff.; Çânkh. XVI, 8, 27 ff.

[2] Taitt. Brâhm. III, 168: *çatena râjaputraiḥ saha* = Hir. IX, 3.

[3] Taitt. Brâhm. l. c.: *çatenârâjabhir ugraiḥ* = Hir. l. c.

[4] Taitt. Brâhm. l. c.: *sûtagrâmaṇibhiḥ saha* = Hir. l. c.

[5] Taitt. Brâhm. l. c.: *kshattasaṃgrahîtṛbhiḥ saha.* Das Çat. Brâhm. und Kât. 20, 1, 16 lesen bei einer späteren Gelegenheit das richtige: *kshâttrasaṃgrahîtṛbhiḥ.* Çânkh. XVI, 1, 16 lesen alle meine Mss. *kshâtra,* was ich hätte ändern sollen.

[6] Taitt. Brâhm. III, 8, 9, 3: *îçvaro vâ açvaḥ pramuktaḥ parâṃ parâvataṃ gantoḥ.*

[7] Taitt. Brâhm. III, 8, 9, 4: *râshṭraṃ vâ açvamedhaḥ — parâ vâ esha sicyate yo 'balo 'çvamedhena yajate | yady amitrâ açvaṃ vinderan hanyetâsya yajñaḥ.*

[8] Etwas anders Çânkh. XVI, 1, 16, dessen Comm. *nishangin* mit »Köcher tragend« (*baddhatûṇâḥ*; v. l. *°tauṇîrâḥ* und *taunîrâḥ*) erklärt. Vgl. auch Taitt. Brâhm. III, 559.

sarjana, die Hingabe des Rosses, zu einem Ereignis, welches sich über den Charakter einer privaten Unternehmung des Fürsten hinaushebt und sich an die Teilnahme des ganzen Volkes wendet. Wir werden kaum irren, wenn wir zwischen die trockene Sprache der Sûtras die Vermutung einschieben, dass die Augen der Daheimgebliebenen beständig dem Rosse folgten, dessen glücklicher Weg Sieg und Beute bedeutete, und mit nicht geringerem Interesse den Jünglingen, welchen beim Auszug das Pferd mit dem an die Wichtigkeit ihrer Aufgabe erinnernden Spruche[1] übergeben wurde: »Als Götter, die die Welten schützen, behütet für die Götter das Ross, das zum Opfer geweiht ist.« Während des Jahres verging daheim die Zeit unter Festlichkeiten. Alltäglich wurden Spenden für Savitṛ gebracht und ihnen folgten die Vyâkhyânas, welche der Hotṛ, auf goldenem Sitze Platz nehmend, umgeben von dem König, seinen Söhnen und Ministern, vortrug.[2] Alle elf Tage wiederholen sich diese Erzählungen; ihnen schliesst sich Gesang und Lautenspiel zur Verherrlichung des opfernden Königs und seiner Vorbilder in Geschichte und Sage an.[3] Dass das Auditorium nicht allein aus dem König und seiner nächsten Umgebung bestand, lehrt die Nachricht, dass der Hotṛ am Ende eines jeden seiner Vorträge abwechselnd die eine oder andere Volksklasse apostrophierte, und wir erfahren, dass die Hausväter, die Ältesten, Jünglinge, Jungfrauen, Schlangenkundige, wie allerhand fahrendes Volk, Wucherer und andere Übelthäter als anwesend zu denken sind.[4]

Ich lege keinen Wert auf die Typen verschiedener Volksklassen, welche in unseren Quellen, bisweilen mit Abweichungen von einander, wirklich erwähnt sind. Sie repräsentieren weder alle möglichen Berufsarten des Volkes, noch lassen alle sich als alt bezeichnen. Was mir zu folgen scheint, ist der volkstümliche Charakter eines Açvamedha, die Beteiligung des Volkes in weiterem Umfange als ein Überrest aus Zeiten, die Fürsten und Unterthanen noch zu gemeinsamen Opfern vereint sahen.

Wir können, in Ermangelung bestimmterer Angaben, uns diese Vorträge des Hotṛ etwa so denken wie die Erzählungen aus der Heldensage Indiens, welche noch heute, im Schatten alter Bäume vom Dorfbrahmanen vorgetragen, Freude und Beifall des Publikums hervorlocken, oder wie die Wandervorträge buddhistischer Priester auf Ceylon zur Zeit des *Was*, von denen uns Rhys Davids in seinem Buddhism [2] 57 ein anmutiges Bild entwirft.

Als ein bedeutsamer Zug muss die Form der Dakshiṇâs bei diesem Opfer erwähnt werden. Çânkh. XVI, 9, 18 sagt: *prâcî dig ghotuḥ*; 19. *dakshiṇâ brahmaṇaḥ*; 20. *pratîcy adhvaryoḥ*; 21. *udîcy udgâtuḥ*; 22. *yad anyad bhûmeḥ purushebhyaç câbrâhmaṇânâṃ svaṃ*; 24. *madhye tu yajeta*. 18. »Der Osten gebührt dem Hotṛ, 19. der Süden dem Brahman, 20. der Westen dem Adhvaryu, 21. der Norden dem Udgâtṛ; 22. alles Eigentum von Nichtbrahmanen ausser Land und Leuten. 24. In

---

[1] Taitt. Brâhm. III, 8, 9, 3; Hir. IX, 3; Çat. Brâhm. 13, 4, 2, 16 (p. 983): *devâ âçâpâlâ etaṃ devebhyo 'çvaṃ medhâya prokshitaṃ gopâyata.*

[2] Siehe Çat. Brâhm. 13, 4, 3, 1 ff.; Açv. X, 6, 10; Kât. XX, 2, 21.

[3] Çânkh. XVI, 1, 25: *athâdhvaryur vîṇâgaṇaginaḥ saṃpreshyati purâṇair enaṃ puṇyakṛdbhî râjabhiḥ saṃgâyateti.* Kât. XX, 3, 2; Çat. Brâhm. 13, 4, 3, 3.

[4] So sagt er z. B. am zweiten Tage ein mit den Worten: »Yama, der Sohn des Vivasvant, war König« beginnendes Akhyâna her und weist auf die Sthavira's, die Ältesten, mit den Worten: »Seine Unterthanen sind die Manen, diese sitzen hier versammelt.«

der Mitte jedoch soll er ein Opfer bringen.« Der Commentar fügt bei 18 hinzu: *vijayamadhyâd digvibhâgaḥ* und zu 24: *vijayamadhye.* Es handelt sich also um Beute, welche die Priester in Anspruch nehmen, die früher aber sicher dem Volke zugefallen sein wird. Kât. 20, 4, 27 bestätigt seine Auffassung und sagt: *vijayamadhyâd dhotuḥ prâcî* etc., was von einem der Scholiasten mit den Worten: *digvijayakâle prâcyâ diço yad dravyam ânîtam tad dhotur deyam* erklärt wird. Etwas abweichend sind die Vorschriften Lâṭyâyana's, dem zufolge der König entweder in einem seiner Länder das Eigentum der Nichtbrahmanen verteilen soll[1] — wenn er nämlich, wie der Commentar sagt, über mehrere Länder herrscht — oder in dem besiegten Lande, in dessen Mitte er dann das Opfer bringt.[2]

Ich will zum Schluss einer Ṛgvedastelle gedenken, welche im Zusammenhange mit dem Vorstehenden betrachtet erst ihre richtige Deutung empfängt:

upa preta kuçikâç cetayadhvam
açvaṃ râye pra muñcatâ sudâsaḥ |
râjâ vṛtraṃ janghanat prâg apâg udak
athâ yajâte vara â pṛthivyâḥ ||[3]

»Schreitet vor, o Kuçikas. Seid sorgsam. Das Ross des Sudâs lasset frei laufen, damit er Reichtum gewinne. Der König schlage seinen Feind im Osten, Westen, Norden. Alsdann opfere er an dem besten Platz der Erde.« Pâda a b) enthält den Hinweis auf den Auszug der beschützenden Jünglinge und das Freiumherlaufen des Pferdes; c) zeigt die kriegerische Bedeutung des açvotsarjana; d) halte ich für gleichbedeutend mit *madhye yajeta.* — Ich habe *vara â pṛthivyâḥ* mit »bester Platz der Erde« übersetzt, ohne ganz sicher zu sein, ob dies richtig ist. Jedenfalls ist mir die gewöhnliche Auffassung als »Umkreis«, »Erdenrund« sehr bedenklich. ṚV. III, 23, 4 steht es zusammen mit *iḷâyâs pade*[4] und daher parallel mit *nâbhâ pṛthivyâḥ* III, 29, 4[5] und X, 1, 6.[6] Mir scheint es geratener, in *vara â pṛthivyâḥ* einen *nâbhâ pṛthivyâḥ* nahezu synonymen Begriff zu sehen, als bei dem blassen Ausdruck »Erdenrund« zu bleiben.

Durch diese Erklärung des Verses, welche Ludwig dunkel vermutete (V, 535), charakterisiert sich die Hymne als eine solche, deren wahrscheinliche Verwendung beim Pferdeopfer stattfand. Man könnte mit Rücksicht darauf auch v. 5 und 6 (man achte auf den Ausdruck *vimocanaṃ dakshiṇâvat*[7]) deuten und eine Erklärung suchen für die dunkeln Verse 23, 24. Die Verschiedenheit der Metra macht es nicht wahrscheinlich, dass das Lied ein ganz einheitliches ist. Ich sehe in ihm eine Sammlung von Yâjyânuvâkyâs, von den Viçvâmitras für einen Açvamedha gedichtet und in ihrer Schule für diesen Zweck beibehalten. In Maitr. Saṃh. III, 16, 4 haben wir ein Analogon.

[1] Lâṭ. 9, 10, 16: *ekajanapade yad abrâhmaṇânâṃ vittaṃ syât tad dadyât.*

[2] *vijitasya vâ madhye yajeta.* Aus dieser Vorschrift geht hervor, dass auch bei Çânkh. *madhye* = *vijayadeçamadhye* zu setzen ist.

[3] ṚV. 3, 53, 11.

[4] *tvâ (agne) dadhe vara â pṛthivyâ iḷâyâs pade sudinatve ahnâm.*

[5] *iḷâyâs tvâ (agne) pade vayaṃ nâbhâ pṛthivyâ adhi jâtavedo ni dhîmahi.*

[6] *sa tu vastrâṇy adha peçanâni vasâno agnir nâbhâ pṛthivyâḥ | arusho jâtaḥ pada iḷâyâḥ purohito râjan yakshiha devân*

[7] d. h. ein Loslassen, wobei es Dakshiṇâs giebt.

Alfred Hillebrandt.

Über das Alter des Râmâyaṇa.

Will man über das Alter des Râmâyaṇa zu einer vorläufigen, orientierenden Ansicht gelangen, so muss man sie auf die in dem ganzen Gedichte gleichmässig geschilderten Zustände gründen und darf sich nicht durch einzelne Textstellen verleiten lassen. Denn lange ist der Text mündlich überliefert worden, so dass er selbst gegen absichtliche Überarbeitung (bengal. Recension) nicht geschützt war; auch haben die Rhapsoden vieler Generationen das ursprüngliche Gedicht durch Zufügung von neuen Episoden und Variationen des Themas, sowie durch eine Fortsetzung, den Uttarakâṇḍa, ungebührlich ausgedehnt. Betrachten wir nun solche Verhältnisse, welche einen Wechsel im Laufe der Jahrhunderte erkennen lassen.

Griechische Astronomie hat noch nicht das Nakshatrasystem, das in voller Geltung erscheint, beeinflusst. Auch sonst sieht man nicht, dass griechischer Einfluss irgend welche Verhältnisse verändert habe.

Indien südlich von der Godâvarî ist ein dem Dichter fast völlig unbekanntes Land. Die grossen Ströme des Südens, z. B. die später so hoch angesehenen Tungabhadrâ und Kâverî, werden nicht erwähnt, und die thatsächlich genannten Örtlichkeiten, wie Kishkindhâ Ṛshyamûka Prasravaṇa etc., scheinen fabelhafte, nicht wirkliche Orte zu sein. Ja selbst Lankâ liegt im Fabelland. Lankâ ist eine Stadt auf dem anderen Ufer des Oceans; sie liegt nicht auf einer Insel, noch ist sie selbst eine Insel. Erst ganz spät identificierte man Lankâ mit Ceylon, wovon im Râmâyaṇa noch keine Spur zu finden ist. Hanuman gelangt nach Lankâ, indem er vom Berge Mahendra hundert yojana weit über's Meer sprang: so war der Kurs der Schiffe nach Hinterindien, nicht nach Ceylon. — Wie unklar die Vorstellungen über den Süden Indiens waren, geht auch daraus hervor, dass Hanuman und Angada, auf die Suche nach der Sîtâ südwärts gesandt, nach dem Vindhya gelangten, obschon ihr Ausgangspunkt schon südlich von diesem Gebirge lag. — Im Mahâbhârata und in buddhistischen Schriften ist der Süden Indiens genauer bekannt.

Pâṭaliputra, zu Megasthenes Zeit und später Indiens grösste Stadt, wird im Râm. nicht erwähnt, obgleich Râma (I, 33) den Ort, wo sie lag, passiert haben würde. Hätte zu des Dichters Zeit die Stadt schon in Blüte gestanden, so würde er dieselbe wenigstens in einer prophetischen Hindeutung genannt haben, ebenso wie Buddha im Mahâvagga die künftige Grösse dieser Stadt voraussagt.

Ayodhyâ war die blühende Hauptstadt des mächtigen Reiches der Koçala; so war es offenbar noch zu Vâlmîki's Zeit. Der Uttarakâṇḍa berichtet die Entvölkerung Ayodhyâ's und die nachmalige Wiederbesiedelung der Stadt durch Ṛshabha, den die Jaina wahrscheinlich zu ihrem ersten Tîrthakara gemacht haben. In buddhistischer Zeit erscheint Çrâvastî als wichtigste Stadt dieses Landes, und Sâketa wird an Stelle Ayodhyâ's genannt. So auch bei den Griechen. Zwischen Vâlmîki's und

Buddha's Zeit scheint die Zerstörung des alten Ayodhyâ und die Entstehung der neuen Stadt, Sâketa, zu liegen.

Als Hanuman überlegt, wie er zur Sîtâ reden solle, beschliesst er, Sanskrit wie ein gewöhnlicher Mensch, nicht wie ein Brahmane zu sprechen. In späterer Zeit würde der Gegensatz zwischen Sanskrit und Prakrit gewesen sein.

Schon im Utt. K., ebenso wie in späterer Zeit (z. B. bei Kâlidâsa), gilt Vâlmîki als ein Dichter der grauen Vorzeit. Der Utt. K. ist offenbar zu einer Zeit entstanden, als die epische Dichtung noch in Blüte stand. Somit werden wir das ursprüngliche Gedicht in sehr frühe Zeit, jedenfalls einige Jahrhunderte vor Buddha resp. Megasthenes setzen müssen, und dürfen die allgemein indische Überlieferung nicht beiseite setzen, dass Vâlmîki der Âdikavi und sein Gedicht ein Ârsha Râmâyaṇa war.

Hermann Jacobi.

Notizen über einige Dharmaçâstra-Handschriften.

Die nachstehend besprochenen Hss. befinden sich in meinem Besitze. Ein vollständiges Verzeichnis meiner Hss. hoffe ich in Bälde zu veröffentlichen und erlaube mir hier zu erwähnen, dass unter denselben ausser dem Dharmaçâstra auch die Philosophie, Jyotisha, Tantra, Vaidya, Kosha, Vyâkaraṇa, Purâṇa, Itihâsa, Jainalitteratur und Veda vertreten sind.

1. Vyavahâracintâmaṇi von Vâcaspatimiçra, Copie einer Kalkuttaer Hs., 84 Bl. Das Verhältnis dieses schon von Colebrooke erwähnten, in R. M. Notices III, 1061 kurz beschriebenen Werks zu dem schon 1837 in Kalkutta gedruckten, 1863 von P. K. Tagore übersetzten Vivâdacintâmaṇi von Vâcaspatimiçra ist dahin zu definieren, dass offenbar beide Werke von Haus aus dazu bestimmt waren, sich gegenseitig zu ergänzen. In dem vorliegenden Werke wird das gesamte Gerichtsverfahren, namentlich die Lehre von den Gottesurteilen, ebenso ausführlich dargestellt wie die 18 Vivâdapadas im Vivâdacintâmaṇi.

2. Dattârka, von Dâdâkhya Karagji in Nasik an der Godâvarî verfasst, 16 Bl. Die ungefähre Abfassungszeit dieses seltenen Werks über Adoption bestimmt sich dadurch, dass einerseits das dem Hon'ble Mr. Justice West in Bombay gehörige Original der Hs. von çake 1789 datiert ist, andererseits darin *sindhukaustubhamîmâṃsakâdayo bahavaḥ* citiert werden. Hierunter sind ohne Zweifel der Nirṇayasindhu von Kamalâkara, der Saṃskârakaustubha von Anantadeva und die Dattakamîmâṃsâ von Nandapaṇḍita zu verstehen; alle diese Werke gehören der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts an.

3. Vyavahârasâra von Dalapati, 173 Bl., Copie einer alten Hs. des Sanskrit College in Benares. Das ganze Werk heisst Nṛsiṃhaprasâda und besteht aus 12 Sâras. Zur Bestätigung meiner früheren Vermutung,[1] dass Dalapati Premierminister oder Statthalter bei Nizam Shah I. war, ist noch zu erwähnen, dass er hier als *samastayavanâdhîçvaraçrînijâmasâhasamastasâmrâjyadhuraṃdharaçrîmanmahârâjâdhirâjaçrîdalapatirâja* bezeichnet wird.

4. Vivâdaparicheda, 67 Bl., der von den 18 Vivâdapadas und dem Gerichtsverfahren handelnde Teil des Smṛtisâra von Harinâtha, Copie einer einem Çâstrî in Bênares gehörigen Hs. Dieses Werk wird schon von Raghunandana (16. Jahrh.) citiert[2] und enthält nur Citate aus alten Autoren, wie Halâyudha (11.—12. Jahrh.) und Lakshmîdhara.

5. Drei Vyavasthâs, 3 Bl., Rechtsgutachten von dem verstorbenen berühmten Bâlaçâstrî in Benares, der häufig von seinen Landsleuten consultiert wurde. Zwei

---

[1] Hist. of Hindu Law, 18 f.

[2] Aufrecht, Catal. Bodl. 292 b.

davon betreffen Erbrechtsfälle, das dritte die Frage, ob man einen Schwager adoptieren könne: *atha syâlako dattako bhavitum arhati na veti praçne,* etc.

6. Karmakâṇḍa, über âcâra, 44 Bl., unvollendet, durch Bhagvândâs Kevaldâs erworben. Citate aus Smṛtisâra (s. o.), Hemâdri (13. Jahrh.), Madana (wohl 15. Jahrh.), Prayogapârijâta, Âcâracandrodaya, Âcârapradîpa, Halâyudha (11.—12. Jahrh.) u. a. Dharmanibandhas finden sich neben häufigeren Anführungen aus den Purâṇas und Smṛtis.

7. Manusmṛti, Bl. 1—96 und 107, adhy. 1—11, 86 und ein Fragment von adhy. 12 enthaltend, ein Geschenk von Dr. A. Führer in Lucknow. Diese für meine Manu-Ausgabe noch nicht benützte Nâgarî-Hs. ist, obschon nicht alt und uncommentiert, sehr beachtenswert und bestätigt u. a. an folgenden Stellen die auf den älteren Commentaren beruhenden Abweichungen meines Textes von früheren Ausgaben: 1, 8 *vîryam.* 26 *vivekâya.* 46 *udbhijjâs taravaḥ.* 61 *'mitaujasaḥ.* 64 *triṅçatkalo.* 81 *upavartate.* 83 *vayo hrasati.* 89 *kshatriyasya samâdiçat.* — 2, 11 *te tûbhe.* 63 *prâcînam âvîtî.* 76 *niravahad.* 96 *pradushṭâni.* 97 *tyâgâç ca.* 99 *pâdâd ivodakam.* 121 *âyuḥ prajñâ.* 129 *asaṃbaddhâ.* 220 *kâmakârataḥ.* 240 *çilpâni câpyadushṭâni.* 246 *chattropânaham antataḥ | dhânyaṃ vâsâṅsi çâkaṃ vâ.* — 3, 8 *vâcâlâm.* 34 *kathito 'shṭamaḥ.* 41 *itareshv avaçishṭeshu.* 59 *tasmâd etâḥ sadâbhyarcyâ.* 65 *ayâjyayâjanaiç caiva.* 77 *vartanta itarâçramâḥ.* 91 *sarvânnabhûtaye.* 104 *annâdyadâyinâm.* 106 *câtithibhojanam.* 111 *bhuktavatsu ca.* 123 *tad âmisheṇa.* 125 *pitṛkṛtye.* 157 *akâraṇe.* 199 *anagnidagdhâgnidagdhân.* 204 *vipralumpanti.* 207 *mantravat.* 226 *prayataḥ samyag.* 233 *bhojayec câçanaṃ.* 247 *asapiṇḍakriyâkarma.* 274 *kule bhûyâd.* — 4, 26 *hy ayanânte.* 52 *pratisomodakadvijam.* 85 *daçadhvajasamâ veçyâ daçaveçyâsamo nṛpaḥ.* 90 *lohacârakam.* 141 *rûpadraviṇahînaṃ ca.* 163 *dveshaṃ stambhaṃ.* — 5, 42 *paçûṅç caiva.* 141 *viprusho 'ṅge na yanti yâḥ.* — 6, 10 *turâyaṇaṃ ca.* 97 *râjñâṃ dharmân.* — 7, 40 *veno.* 101 *pâtreshu nikshipet.* 193 *kaurukshetrâṅç ca.* 218 *nejayet.* — 8, 11 *ca prakṛto.* 13 *sabhâ vâ na praveshṭavyâ.* 27 *yâvad vâtîtaçaiçavaḥ.* 45 *sâkshiṇam.* 52 *diçed deçaṃ.* 75 *narakam avaiti.* 81 *prâpnoty anuttamân.* 88 *çûdram ebhis tu pâtakaiḥ.* 93 *çatrugṛhaṃ.* 94 *patet.* 148 *taddhanam.* 186 *râjñâbhiyoktavyo.* 202 *prakâçakrayaçodhitam.* 203 *na sâvadyaṃ.* 234 *ankâṅç ca darçayet.* 236 *aviruddhânâṃ.* 258 *grâmasîmântavâsinaḥ.* 287 *angâvapîḍanânâṃ ca prâṇa°.* 330 *alpeshv aparipûteshu.* 332 *kṛtvâpavyayate.* 370 *vâ chedaṃ.* 411 *kârayet.* — 9, 43 *sakṛt sakṛt.* 80 *madyapâsatpravṛttâ.* 84 *pratishiddhâ pibed yâ tu* (ebenso Böhtlingk, Chrest. p. 364). 99 *yad anyasyâbhyanujñâya.* 261 *protsâhya* (ebenso Böhtlingk). 267 *utsâhayec caiva.* 288 *râjamârge.* 291 *bîjotkrashṭâ.* — 10, 12 *varṇasaṃkare.* 21 *bhṛjjakaṇṭakaḥ.* 24 *jâyate varṇasaṃkaraḥ.* 44 *daradâs tathâ.* — 11, 52 wie in meiner Ausgabe. 53 *karmâvaçesheṇa.* 77 *sarvasvaṃ vâ vedavide.* — An anderen Stellen, z. B. 1, 7. 16. 48 u. s. w. stimmt die Hs. genauer mit der für meine Ausgabe benützten Çârada-Hs. K. überein, auch der Schriftcharakter scheint nach Kaschmir zu weisen. Andererseits findet sich jedoch, neben einer sehr geringen Zahl selbständiger Lesarten, auch vieles, was in der Nandinî u. a. südindischen Commentaren und Hss. wiederkehrt, wie z. B. die 5½ nach 3, 277 eingeschobenen Verse.

Julius Jolly.

Vasta usrâḥ im Ṛgveda.

Dreimal findet sich im Saṃhitâtext des Ṛgveda die Verbindung *vásta usrāḥ*, einmal *vásta usráḥ*, einmal *(práti) vasta usrāḥ*, und zwar in folgenden Stellen:

4, 25, 2: *kó nânâma vácasâ somyâya*
manâyúr vâ bhavati v á s t a u s r ā ḥ |
ká índrasya yújyam káḥ sakhitvám
kó bhrâtrám vashṭi kaváye ká ûtī ||

7, 69, 5: *yó ha syá vâṃ rathirâ v á s t a u s r ā*
rátho yujânáḥ pariyāti vartíḥ |
téna naḥ çáṃ yór usháso vyùshṭau
ny àçvinâ vahataṃ yajñé asmín ||

8, 46, 26: *yó áçvebhir váhate v á s t a u s r ā s*
tríḥ saptá saptatînām |
ebhíḥ sómebhiḥ somasúdbhiḥ somapâ
dânāya çukrapûtapâḥ ||

5, 49, 3: *adatrayā dayate vāryâṇi*
pûshā bhágo áditir v á s t a u s r á ḥ |
índro víshṇur váruṇo mitró agnír
áhâni bhadrā janayanta dasmāḥ ||

6, 3, 6: *sá îṃ rebhó ná práti v a s t a u s r ā ḥ*
çocíshâ rârapîti mitrámahâḥ |
náktaṃ yá îm arushó yó dívâ nṛ́n
ámartyo arushó yó dívâ nṛ́n ||

Überall deutet der Padapâṭha *vásta* als *váste* (bez. *vaste*), und in Übereinstimmung damit fassen alte und neue Interpreten diese Form als die 3. Pers. Sing. Med. vom *3. vas*, vestire »sich kleiden«. Ähnlich wie bei *jyótir vásânâ*[1] Rv. 1, 124, 3 und *çocír vásânaḥ*[2] 3, 1, 5 glossiert Sâyaṇa die Form *váste* mit *âchâdayati*, die genannte Verbindung mit *gâs . . . âchâdayati* | *dhârayati* | oder mit *âchâdayati sâmarthyât tejâṅsi*. Und wie das Petersburger Wörterbuch (I, 1016 und VI, 826) und Delbrück in der Chrestomathie andeuten, so übersetzt Geldner in den »Siebenzig Liedern« p. 41 den Vers 7, 69, 5a: »Wenn Euer Wagen sich in Frührot kleidet«; ähnlich Grassmann[3] und Ludwig[4] an allen Stellen.

Fassen wir die obigen Verse nun etwas näher ins Auge, so kann uns fürs erste nicht entgehen, dass die genannte Verbindung in formelhafter Weise immer

[1] *tejorûpaṃ vastram âchâdayanti tejasâ prakâçayanti.*

[2] *dîptiṃ vastrasthâniyam âchâdayan.*

[3] »in Morgenrot gekleidet«, »lichtgekleidet«, »hegt die M.«, »schmückt die Morgenröten aus«.

[4] »er kleidet (begiebt zum Gebet) sich in Morgenstrahlen«, »kleidet sich in Strahlen«, d. h. nach dem Commentar Bd. 5, 165: »er kommt sehr früh«.

am Ende eines pâda steht. Zweitens tritt uns eine von den genannten Gelehrten ganz übersehene oder doch ganz ignorierte Schwierigkeit entgegen, die nämlich, dass neben der angenommenen Verbalform *váste* im selben Satz immer, und zwar asyndetisch, eine andere Verbalform steht. Käme dies einmal vor, so beruhigte man sich wohl damit, es als auffällig notiert zu haben; der Umstand, dass dies immer der Fall ist, zwingt uns, für die obige Verbindung eine andere Erklärung zu suchen.

Ein Blick auf sämtliche obige Stellen lässt meines Erachtens keinen Zweifel übrig, dass in dem formelhaften *vásta usrā́ḥ (usráḥ)* eine Zeitbestimmung enthalten ist, gleichbedeutend mit der häufigen Formel *usháso vyùshṭau* »beim Aufleuchten der Morgenröte, bei Tagesanbruch«. *Usráḥ* ist als Gen. Sing. von *ushár* überliefert und allgemein anerkannt Rv. 3, 58, 4 (*usró ágre*) und 6, 12, 4 (Lanman, Noun-Inflection p. 426, Whitney, Gramm. § 371); *usrā́ḥ* als dieselbe Form ist nicht auffälliger denn *usrā́m* 10, 6, 5 als Locat. Sing. (Lanman p. 427, Whitney l. c.). Das *vásta* der Saṃhitâ muss also den Loc. Sing. eines abstracten Nomen actionis von *vas, ucháti* enthalten. An *váste* von einem Substantiv **vásta,* m. zu denken ist nicht rätlich, da eine solche Bildung in der genannten Bedeutung nach Form und Accent ungewöhnlich wäre. Dagegen bietet sich ungesucht das häufig und in vielen Verbindungen[1] vorkommende *1. vástu,* fem. »das Hellwerden, Tagen«, dessen Locativ *vásto* in der obigen Verbindung herzustellen ist. Dieser hat sein Pendant in *sā́no* von *sā́nu* (Lanman p. 412, Whitney § 342), die fünfmalige Verbindung *vásto usráḥ, usrā́ḥ* grammatisch und metrisch ihr genaues Analogon in der siebenmaligen *sā́no ávye,* über welche A. Kuhn in den Beiträgen 3, 121 und Lanman am eben angeführten Orte gehandelt haben. Bei *vásto* wie bei *sā́no* haben sich die Schreiber des Textes und nach ihnen die Padakâra, resp. Çâkalya, nicht recht zu helfen gewusst und in ihrer Verlegenheit die ganz gleichartigen Fälle ungleich behandelt.

Hiernach dürften die vier ersten Stellen ohne weitere Bemerkung klar sein; denn an dem Parallelismus von *vásta usrā́ḥ* und *usháso vyùshṭau* in 7, 69, 5 wird niemand Anstoss nehmen. Aber auch der Mangel des Accents in 6, 3, 6 (*práti vasta usrā́ḥ*) darf nicht gegen meine Deutung geltend gemacht werden; denn da ja »die Betonung je nach der grammatischen Auffassung des Redaktors wandelbar« ist (Roth, KZ. 26, 57), so wurde eben infolge des Missverständnisses auch falsch betont. Es ist also auch dort *vásta* zu betonen und *práti* zu *rârapîti* zu ziehen, eine Verbindung, die auch anderwärts belegt ist,[2] während *práti* im Veda weder mit *2.* noch mit *3. vas* verbunden vorkommt.

---

[1] Im Ṛgveda z. B. *vástor ushásaḥ, práti vástoḥ, doshā́ vástoḥ, vástor-vastoḥ, ékasyâ vástoḥ, vástor asyā́s.*

[2] Ṛv. 5, 61, 9: *utá me 'rapad yuvatír mamandúshi práti çyâvấya vartaním.*

Adolf Kaegi.

Der buddhistische Dichter Çûra.

Der Verfasser der nach Form und Inhalt gleich ausgezeichneten Jâtaka-mâlâ ist in Indien völlig vergessen, in Europa noch wenig bekannt. Seinen Namen kennen wir nur durch die am Ende der Hss. vorkommende Angabe *kṛtir iyam Ârya-Çûrapâdânâm.* Da in dieser Form die Unterschrift kaum von Çûra selbst herrühren kann und sie deshalb zu einigem Zweifel Veranlassung geben könnte, ist es als ein glücklicher Umstand zu betrachten, dass die thatsächliche Richtigkeit der Angabe in den Hss. von anderer Seite bestätigt wird. Die Subhâshitâvalî des Vallabhadeva enthält nämlich eine dem Bhadanta Çûra entnommene Strophe *pâpaṃ samâcarati* u. s. w. (s. Peterson Actes du sixième Congrès des Orientalistes 3, p. 432) und diese Strophe kommt in der That in der Jâtaka-mâlâ vor. Es ist St. 18 der 11. Erzählung, des Çakra-jâtaka, und lautet vollständig wie folgt:

pâpaṃ samâcarati vîtaghṛṇo jaghanyaḥ
prâpyâpadaṃ saghṛṇa eva tu madhyabuddhiḥ
prâṇâtyaye 'pi tu na sâdhujanaḥ svavṛttiṃ
velâṃ samudra iva langhayituṃ samarthaḥ

Die Nachrichten, die uns über den vortrefflichen buddhistischen Dichter zu Gebote stehen, sind äusserst dürftig. Wo bei Târanâtha in dessen Geschichte des Buddhismus der Name Çûra vorkommt (5. 90. 136. 140. 181. 204), kann nicht überall dieselbe Person gemeint sein, doch darf man mit Zuversicht in dem »Dichter Çûra«, dessen Verdienst bei Târanâtha 181 rühmlichst hervorgehoben wird, den Verfasser der Jâtaka-mâlâ erkennen. Es wird dort erzählt, dass Dharmakîrti, der berühmte Logiker, auf die Frage eines gewissen Königs, wer er sei, antwortete:

An Weisheit ein Dignâga, an Reinheit der Sprache ein Candragomin,
In der von dem Dichter Çûra stammenden Metrik erfahren,
Wer bin ich anders als der Besieger aller Gegenden.

Hieraus ist ersichtlich, wie berühmt Çûra als Metriker war. Vielleicht hat er auch ein Lehrbuch der Metrik verfasst, doch ist letztere Annahme ganz überflüssig, da schon in der Jâtaka-mâlâ zur Genüge die ausserordentliche metrische Gewandtheit des Çûra zu Tage tritt. Die Zahl der in diesem Werke mit grosser Geschicklichkeit angewandten Metra ist nicht weniger als 31.

Aus jener dem Dharmakîrti in den Mund gelegten Strophe geht ferner hervor, dass Çûra vor Dharmakîrti lebte oder wenigstens in der Zeit des letzteren als musterhafter Dichter galt. Dharmakîrti der Logiker wird in buddhistischen Quellen durchgängig als der letzte grosse Vorkämpfer des Glaubens in Indien und als Zeitgenosse des Kumârila und Çankara vorgestellt. Dieser Umstand, in Verbindung mit der Thatsache, dass Itsing (Ende des 7. Jahrhunderts) ihn gar nicht erwähnt, führt zu der Annahme, er habe im Laufe des 8. Jahrhunderts geblüht.

Freilich soll nach einer Behauptung des Scholiasten der Vâsavadattâ (S. 235 in Halls Ausgabe) das von Subandhu im Texte genannte buddhistische Werk Alankâra den Dharmakîrti zum Verfasser haben, doch das kann nicht richtig sein. Denn wenn Dharmakîrti ein Zeitgenosse des Subandhu (c. 600) oder gar älter gewesen wäre, so würde er nicht in der Tradition fortleben als der letzte grosse Vorkämpfer des Glaubens unmittelbar vor der Zeit des Verfalls; im ganzen 7. Jahrhundert war ja der Buddhismus noch in voller Blüte, wie sattsam aus den Berichten Hiuen Thsangs und Itsings erhellt. Weiter weiss wieder Tàranâtha, noch Wassiljew etwas von einem Buche des Dharmakirti unter obigem Titel. Noch abgesehen davon, dass die Autorität eines spätern Scholiasten in einer ihm fernliegenden Sache gar nichts zu bedeuten hat, gegenüber der einstimmigen buddhistischen Tradition, liegt die Annahme nahe, dass der Verfasser des Alankàra kein anderer gewesen sei als eben der Alankâropâdhyâya (Tibetisch: Rgyan-mkhan-po), der zu einer anderen Schule als Dharmakîrti gehört (s. Wassiljew, Buddhismus, 290).

Die Sprache und der Stil der Jâtaka-mâlâ sind derart, dass man die Zeit des Verfassers getrost vor den Anfang des Verfalls der Kunstlitteratur ansetzen darf. Die Schlichtheit und Klarheit der Darstellung erinnert an Kâlidâsa; die Vorliebe für die künstliche Wiederholung derselben Silben mit anderer Bedeutung — nicht zu verwechseln mit auf Doppelsinn beruhenden Wortspielen — dürfte auf eine etwas spätere Zeit als die Mitte des 6. Jahrhunderts hindeuten. Alles zusammengenommen ist die Jâtaka-mâlâ ein der Blütezeit der Litteratur von etwa 550–650 vollkommen würdiges Kunstwerk, und vorläufig darf man die Behauptung aufstellen, dass Ârya Çûra in jener Periode gelebt hat.

Heinrich Kern.

Scheinbare Citate von Autoritäten in grammatischen Werken.

Ich darf als bekannt voraussetzen, dass die Erwähnung einer Autorität in einem grammatischen Sûtra in gewissen Fällen die Wirkung hat, die Befolgung des in der Regel Gelehrten dem Belieben anheim zu stellen. Wenn Pâṇini I, 1, 16 *saṃbuddhau Çâkalyasyetâv anârshe* lehrt, dass das auslautende *o* eines Vocativs Singularis nach Çâkalya *pragṛhya* sei, so folgt daraus, dass andere Gelehrte jene Meinung nicht teilten, und das praktische Resultat ist, dass wir sowohl *bhâno iti* wie *bhânav iti* sagen dürfen. Spätere Grammatiker konnten darum für den Eigennamen *Çâkalyasya* der Pâṇineischen Regel entweder, wie Çâkaṭâyana und Devanandin gethan haben, einfach *vâ* »nach Belieben«, oder, was Hemacandra vorzieht, *na vâ* »oder auch nicht« substituieren, ohne dadurch den Sinn der Regel zu verändern. Der Gebrauch von *vâ, na vâ* oder ähnlicher Ausdrücke und die Erwähnung einer Autorität wurden gleichbedeutend, und da es einfacher ist, *vâ* oder *na vâ* zu sagen, konnte die Nennung eines Namens nur dem Wunsche entspringen, irgend einem berühmten Manne der Vergangenheit Ehre erweisen zu wollen. Dass es hierbei gleichgültig war, ob der Erwähnte wirklich gelehrt hatte, was ihm zugeschrieben wurde, und ob er überhaupt ein Grammatiker war, und dass wir deshalb aus solchen (scheinbaren) Citaten nicht ohne weiteres Schlüsse für die Geschichte der Grammatik ziehen dürfen, lässt sich mit Sicherheit erweisen, und es scheint mir der Mühe wert, die Aufmerksamkeit meiner Fachgenossen auf diesen Gegenstand zu lenken.

Die unter dem Namen des Çâkaṭâyana bekannte Grammatik beruht auf den Grammatiken Pâṇini's und Candra's, und den Werken ihrer Erklärer. Stimmt eine Regel Çâkaṭâyana's dem Inhalte nach mit einer Regel Pâṇini's überein, so hat Çâkaṭâyana von Pâṇini geborgt, mag der Wortlaut seiner Regel sein welcher er will. In V, 4, 154 *çeshâd vibhâshâ* lehrt Pâṇini, dass gewisse Bahuvrîhi-Composita das Suffix *kap* anfügen dürfen, und wir bilden demgemäss sowohl *bahumâlaka* wie *bahumâla*. Çâkaṭâyana giebt jener Regel, in II, 1, 229, die Fassung *çeshât Siddhanandinaḥ*, was wörtlich übersetzt bedeuten würde, dass die erwähnten Composita das Suffix *kap* nur nach der Ansicht des Siddhanandin, nach Anderen aber nicht anfügen. In VII, 2, 101 *jarâyâ jaras anyatarasyâm* lehrt Pâṇini, dass in schwachen Formen vor vocalischen Endungen für *jarâ* beliebig *jaras* substituiert werden darf. Nach Çâkaṭâyana I, 2, 37 *jarâyâ ṅas Indrasyâci* soll *jaras* nach der Ansicht Indra's substituiert werden, nach Anderen nicht. In ähnlicher Weise nennt Çâkaṭâyana Âryavajra in I, 2, 13 *tataḥ prâg Âryavajrasya*.

Für uns haben die drei erwähnten Namen nur den Wert, dass sie die Regeln, in denen sie erscheinen, facultativ machen. Sie beweisen aber nicht, dass Çâkaṭâyana von den Grammatikern Âryavajra, Indra und Siddhanandin oder ihren Werken irgend welche Kunde hatte, und es würde ein Fehler sein, sie auf seine Autorität hin in einer Geschichte der Grammatik auch nur zu nennen.

Was für das Verhältnis der Grammatik des Çâkaṭâyana zu der des Pâṇini gilt, gilt in noch stärkerem Masse für das Verhältnis des Jainendra zur Ashṭâdhyâyî. Devanandin, sein Verfasser, hat Pâṇini einfach copiert; und wenn er für die Worte *vâ* oder *vibhâshâ* oder *anyatarasyâm* der Regeln P. II, 3, 25; III, 1, 113; 120; V, 1, 86; VI, 3, 72; VII, 1, 7 und VIII, 4, 62 die Namen Çrîdatta, Yaçobhadra, Bhûtibali, Prabhâcandra, Siddhasena und Samantabhadra einsetzt, so thut er nichts anderes als was Çâkaṭâyana mit Âryavajra, Indra und Siddhanandin gethan hat.

Haben Çâkaṭâyana und Devanandin ihre Leser betrügen, sich selbst den Schein der Gelehrsamkeit geben wollen? Sicherlich nicht. Nach indischer Auffassung ist, was sie lehren, richtig, und die ehrende Erwähnung gewisser Celebritäten harmlos, wenn nicht verdienstvoll. Waren sie aber die Erfinder der von ihnen befolgten Methode, und lässt sich, was für die Grammatik sicher ist, auch für andere Çâstras nachweisen? Das erstere bezweifle ich; letzteres zu entscheiden überlasse ich den Kennern. Auf jeden Fall sind die in der angegebenen Weise citierten Namen überall mit Vorsicht zu behandeln, und liefert die hier angeregte Frage ein neues Element der Ungewissheit und des Zweifels bei historischen Untersuchungen.

Franz Kielhorn.

Eine apokryphe Paṭṭâvalî der Jainas.

Das in Rede stehende Werkchen, dessen Titel yugapradhânasvarûpam lautet (so in der ersten und letzten Strophe, in der Unterschrift yugapradhânapaṭṭâvalîsûtram), besteht aus 88 Prâkṛtstrophen, mit einem saṃv. 1685 (1629 Chr.) von Kalyâṇa verfassten Sanskritcommentar. Die Handschrift (Bombay Collection 1873/74 Nr. 247)[1] ist ganz modern, nämlich von saṃv. 1930 (1874 Chr.). Der Text enthält die Namen und Zeitangaben der Patriarchen der Jainakirche (yugapradhâna), von Sudharman, dem Nachfolger des Mahâvîra an bis zum 141sten noch der Zukunft angehörigen, welcher Vaiçâkhasûri heissen und i. J. 2957 nach Vikrama oder 3427 nach Vîra sterben wird, ferner die summarische Aufzählung der übrigen bis Duḥprasaha am Ende der Duḥshamâ (der gegenwärtigen fünften Speiche der Avasarpiṇî). Von den namentlich angeführten 141 yugapradhânas fallen 49 in die Zeit vor Abfassung des Commentars, sind also angeblich historisch, während die übrigen auf Prophezeiung beruhen.

Wie steht es nun mit dem historischen Wert der von den ersten 49 Patriarchen mitgeteilten Namen und Daten? Dieselben erscheinen beim ersten Anblick wie ein Auszug aus einem von den ältesten Zeiten her sorgfältig geführten Jaina-Archiv. Bei keinem Patriarchen wird eine der Angaben vermisst, wie lange er zu Hause, im Mönchsgelübde und in der Yugapradhâna-Würde gelebt und in welchem Jahre nach Vîra (später Vikrama) er gestorben ist. Aber dieselben genauen Angaben finden sich auch in Bezug auf die der Zukunft angehörigen Patriarchen. Es ist eben sehr leicht, genaue Angaben zu machen, wenn man sie aus dem eigenen Kopfe nimmt. Dennoch würde es ein Irrtum sein, unserem Texte allen historischen Wert abzusprechen. Die Vergleichung mit dem, was aus anderen Quellen bekannt ist, zeigt, dass der Verfasser die alte Tradition der Jainas nach Möglichkeit benutzt hat, und dass viele seiner Angaben unzweifelhaft auf alter Überlieferung beruhen. Aber das Ganze ist zurechtgemacht, um eine ununterbrochene Reihenfolge (paramparâ) der heiligen Lehrer von Vîra an bis in die letzten Zeiten herzustellen. Um z. B. in die 1346 Jahre des zweiten udaya (617—1963 Vîra) die überlieferten 23 yugapradhâna hineinzupassen, musste jedem derselben eine Regierungsdauer von nahezu 60 Jahren zugemessen werden, während sie in den kontrollierbaren historischen Zeiten nicht viel mehr als 20 Jahre beträgt. Alle Angaben, die nicht anderweitig bestätigt werden, sind daher mit Vorsicht aufzunehmen. In naher Verwandtschaft steht unser Text mit der von Merutunga i. J. 1362 Vikr. verfassten

---

[1] s. Kielhorn, Report on the search for sanskrit mss. in the Bombay Presid. during the year 1880—81, p. 100.

Therâvalî, welche bis zum 34. Patriarchen Mâḍharasaṃbhûti († 889 Vikr.) im wesentlichen dieselben Namen und Zahlen giebt.[1]

Als Quellen werden citiert im Text Bhagavatî-anga und Bhadrabâhusvâmin's Duḥshamâprâbhṛta (Dussamapâhuḍa), im Commentar Pariçishṭaparvan, Paryushaṇâvicâra-vṛhadavacûrṇi, Tîrthodgâraprakîrṇaka, anya-paṭṭâvalî, Kalpântarvâcya, Kâlasaptatikâ, Mahâniçîtha, Yantrapattra. Der Anfang lautet:

Namiûṇa Mahâvîraṃ caur-ahiya-du-sahassao kiṃci |
jugappahâṇa-sarîvaṃ bucchâmi sua-samuddâo || 1.
Paḍhamo Suhamma-sâmî pannâsa 1 tîsa 2 vîsa 3 sayaṃ egaṃ 4 |
giha 1 vaya 2 juga 3 savvâû 4 aṇukkamo aggao .neo || 2.

Sudharman lebte 50 Jahre im Hause, 30 im Gelübde, 20 als yugapradhâna, im ganzen 100 Jahre.

Der Kürze wegen stelle ich die Zahlen, nur durch Kommata getrennt, neben einander:

1. Sudharman 50, 30, 20, † 100jährig 20 nach Vîra.
2. Jambû 16, 20, 44, † 80jährig 64 V.
3. Prabhava 30, 64, 11, † 105jährig 75 V.
4. Çayyaṃbhava 28, 11, 23, † 62jährig 98 V.
5. Yaçobhadra 22, 14, 50, † 86jährig 148 V.
6. Saṃbhûtavijaya 42, 40, 8, † 90jährig 156 V.
7. Bhadrabâhu 45, 17, 14, † 76jährig 170 V.
8. Sthûlabhadra 30, 24, 45, † 99jährig 215 V.
9. Mahâgiri 30, 40, 30, † 100jährig 245 V.
10. Suhastin 24, 30, 46, † 100jährig 291 V.

Bis zum zehnten Patriarchen stimmen die Angaben mit der allgemeinen Tradition der Jainas überein.[2] Auf Suhastin folgen hier aber nicht Susthita und seine Nachfolger, wie in den Paṭṭâvalîs des Tapâ- und Kharataragaccha, sondern die in zwei alten çlokas[3] als daçapûrvin bezeichneten Guṇasundara und seine Nachfolger, von welchen der Scholiast zu Jinadattasûri's Gaṇadharasârdhaçatakam v. 22 sagt, es sei nicht die allgemeine Annahme, sie als yugapradhâna aufzuführen.[4]

11. Guṇasundara 24, 32, 44, † 100jährig 335 V.
12. Çyâmârya, mit anderem Namen Kâlikâcârya 20, 35, 41, † 96jährig 376 V.[5] Er hat das Prajnâpanopângam verfasst, den Paryushaṇâ-Tag verlegt und in Indra's Gegenwart über die Nigodas gepredigt. Quelle hierfür ist dem Commentar zufolge Paryushaṇâvicâra-vṛhadavacûrṇi.

---

[1] s. Bhâu Dâjî im Journ. of the Bombay Branch of the R. Asiat. Soc., vol. IX, p. 147 ff. — Eine übersichtliche Zusammenstellung der bisher bekannten Thera-Listen giebt E. Leumann, Zeitschrift der deutsch. morg. Ges. Bd. 37, p. 501.

[2] s. Indian Antiquary, vol. XI p. 246 u. 251.

[3] s. H. Jacobi, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. Bd. 34, p. 252.

[4] Die Überlieferung, dass von einem Schüler des Çrîgupta (s. unten Nr. 17) die Trairâçika-Haeresie ausging, hat vielleicht bei der Bevorzugung der anderen Reihenfolge mitgewirkt.

[5] Dharmasâgara's Gurvâvalî hat die Jahreszahlen 376 u. 386 V., s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 251 b Nr. 9; vgl. auch E. Leumann, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. Bd. 37, p. 496 und A. Weber, Ind. Stud. Bd. 16, p. 392 f.

13. Skandila 22, 48, 38, † 108jährig 414 V.
14. Revatîmitra 14, 48, 36, † 98jährig 450 Vîra.
15. Ârya-Dharma 18, 40, 44, † 102jährig 24 Vikr. Zu dieser Zeit lebte Kâlikâcârya, der Besieger des Gardabhilla, und zwar ist seine Jahreszahl 453 Vîra.[1] Als Quelle wird citiert Tîrthodgâraprakîrṇaka.
16. Bhadragupta, der Lehrer des Vajra, 21, 45, 39, † 105jährig 63 Vikr.[2]
17. Çrîgupta 35, 50, 15, † 100jährig 78 Vikr.[3] Durch seinen Schüler Rohagupta entstand i. J. 544 Vîra das Trairâçika-matam.[4]
18. Vajra, der letzte daçapûrvin, 8, 44, 36, † 88jährig 114 Vikr. oder 584 Vîra.[5]
19. Âryarakshita, welcher von Vajra die Kenntnis von $9^{1/2}$ pûrva übernahm,[6] 11, 51, 13 (Gaṇadharasârdhaçataka v. 47, Comm. hat dafür 22, 40, 13), † 75jährig 127 Vikr.[7]
20. Durbalikâpushyamitra 17, 30, 20, † 67jährig 147 Vikr. oder 617 Vîra.[8] (Gaṇadh. a. a. O. hat dafür 17, 30, 17, im ganzen 64 Jahre.)

Im J. 617 Vîra endigt der erste udaya, in welchem 20 yugapradhâna gelebt haben, und es beginnt der zweite udaya.

21. Vajrasena 9, 116, 3, † 128jährig 150 Vikr.[9]

Hierauf folgen unter Nr. 22—27 sechs yugapradhâna, welche auch die Paṭṭâvalî des Tapâgaccha zusammen aufführt, mit der allgemeinen Angabe, dass sie in der Zeit zwischen Vajrasena und Satyamitra (hier Nr. 21 und 28) gelebt hätten.[10] Unser Text giebt über sie die genauesten Daten, welche, abgesehen von den Jahreszahlen der Brahmadvîpika und des Kâlika, sämtlich wie es scheint nicht auf alter Tradition beruhen.

22. Nâgahastin 19, 28, 69, † 116jährig 219 Vikr.
23. Revatîmitra 20, 30, 59, † 109jährig 278 Vikr.
24. Sinha, Brahmadvîpa-çâkhodbhava, 18, 20, 78, † 116jährig 356 Vikr.[11]
25. Nâgârjuna 14, 19, 78, † 111jährig 434 Vikr.
26. Bhûtadinna 18, 22, 79, † 119jährig 513 Vikr.
27. Kâlikâcârya 12, 60, 11, † 83jährig 994 Vîra oder 524 Vikr. Von ihm wurde 993 Vîra[12] die paryushaṇâ auf den vierten festgesetzt (*sthâpitâ, na tu*

---

[1] s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 247b Nr. 24.
[2] s. ebend., p. 252a Nr. 13.
[3] Dharmasâgara's Gurvâvalî hat 548 und 584 Vîra (= 78 und 114 Vikr.), s. ebend., p. 252a Nr. 13.
[4] s. E. Leumann, Ind. Studien Bd. 17, p. 116 und Ind. Antiqu., vol. XI, p. 247a Nr. 16.
[5] s. ebend.
[6] s. ebend., p. 247b Nr. 18.
[7] Dharmasâgara's Gurvâvalî hat 557 und 597 Vîra (= 87 und 127 Vikr.), s. ebend., p. 252a Nr. 13 und 14. Vgl. auch A. Weber, Ind. Studien Bd. 17, p. 63.
[8] Dharmasâgara's Gurvâvalî hat 616 Vîra, s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 252a Nr. 14 und A. Weber, Ind. Studien Bd. 16, p. 348.
[9] s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 252a Nr. 14.
[10] s. ebend., p. 252b Nr. 27. — Die Therâvalî des Nandî- und Âvaçyakasûtra nennt hinter Âryanandila folgende: Nâgahastin, Revatînakshatra, Brahmadvîpaka-Sinha, Skandila, Himavant, Nâgârjuna, Govinda, Bhûtadinna, Lauhitya und Dûshagani (vgl. hier Nr. 22—26).
[11] Die Gurvâvalî des Tapâgaccha giebt als Zeit der Brahmadvîpikâs 826, nach anderen 886 Vîra; ersteres ist gleich 356 Vikr., s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 252b Nr. 23.
[12] s. ebend., p. 247b Nr. 24.

pravartitâ | *pravartitâ tu dvâdaçama-yugapradhâna-Kâlikâcâryeṇa*). Als Quelle wird die Kâlasaptatikâ citiert.

28. Satyamitra 10, 30, 7, † 47jährig 531 Vikr. oder 1001 Vîra. Mit ihm ging die Kenntnis des letzten pûrva verloren,[1] wofür zwei Stellen aus Tîrthodgâraprakîrṇaka und Bhagavatî (çata 20, uddeçaka 8) als Quellen citiert werden.
29. Hârillasûri 17, 30, 54, † 101jährig 585 Vikr.[2]
30. Jinabhadragaṇi-kshamâçramaṇa 14, 30, 60, † 104jährig 645 Vikr.[3]
31. Umâsvâti 20, 15, 75, † 110jährig 720 Vikr. oder 1190 Vîra.[4]
32. Pushyamitra 8, 30, 60, † 98jährig 780 Vikr. oder 1250 Vîra. Diesem yugapradhâna wurde in Kuberî ein vihâra errichtet. Zu seiner Zeit traten die pârçvasthâs auf, wofür eine Stelle aus dem Mahâniçîtha citiert wird.
33. Saṃbhûtisûri 10, 19, 49, † 78jährig 829 Vikr.
34. Mâḍharasaṃbhûti 10, 30, 60, † 100jährig 889 Vikr.

Bis zu diesem Patriarchen reicht den Mitteilungen Bhâu Dajî's[5] zufolge Merutunga's Therâvalî (verf. 1362 Vikr.), deren Angaben freilich im einzelnen manche Abweichungen zeigen. Während bisher unser Text wenigstens bei einigen Patriarchen ausser den Zahlen einige näher charakterisierende Notizen beifügte, enthält er im folgenden nichts als die Namen und Zahlen, noch dazu Namen, die hier zum ersten Mal auftreten, während die früheren auch anderweitig bekannt sind und bei den Jainas zum Teil in hohem Ansehen stehen. Im folgenden scheint eben alles erfunden zu sein. Vielleicht ist der zu Grunde liegende Text in dieser Zeit verfasst worden und hat die folgenden Namen und Jahreszahlen als Prophezeiung enthalten.

35. Çrîdharmasvâmin 15, 20, 40, † 75jährig 929 Vikr.
36. Jyeshṭhângasûri 12, 18, 71, † 101jährig 1000 Vikr.
37. Phalgumitra 14, 13, 49, † 76jährig 1049 Vikr.
38. Dharmaghosha 8, 15, 78, † 101jährig 1127 Vikr.
39. Vinayamitra 10, 19, 86, † 115jährig 1213 Vikr.
40. Çîlamitra 11, 20, 79, † 110jährig 1292 Vikr.
41. Revatîmitra 9, 16, 78, † 103jährig 1370 Vikr.
42. Sumaṇimitra 12, 18, 78, † 108jährig 1448 Vikr.
43. Arihamitra 20, 16, 45, † 81jährig 1493 Vikr.

Im J. 1493 Vikr. oder 1963 Vîra endigt der zweite udaya, welcher 1346 Jahre gedauert hat, und in welchem 23 yugapradhâna gelebt haben, und es beginnt der dritte udaya.

44. Pâḍivayasûri 9, 82, 9, † 100jährig 1502 Vikr.
45. Vishṇumitra 10, 20, 45, † 75jährig 1547 Vikr.
46. Harimitra 16, 40, 50, † 106jährig 1597 Vikr.
47. Shaṇḍilasvâmin 15, 50, 30, † 95jährig 1627 Vikr.

---

[1] s. ebend., p. 252b Nr. 27.

[2] Dieses Jahr wird von der Überlieferung als Todesjahr Haribhadrasûri's angegeben, s. ebend., p. 253a Nr. 27.

[3] Dharmasâgara's Gurvâvalî hat dieselbe Jahreszahl, s. ebend.

[4] Dgl. hier, s. ebend. Nr. 30.

[5] s. Journ. of the Bombay Branch of the R. Asiat. Soc., vol. IX, p. 154.

48. Jinapatisvâmin 20, 30, 40, † 90jährig 1667 Vikr. oder 2137 Vîra.
49. Jinacandrasûri 15, 30, 30, und nun heisst es im Commentar: er wird bis zum Jahre 1697 Vikr. als yugapradhâna regieren (*virâjamâno bhavishyati*). Man erinnere sich, dass der Commentar i. J. 1685 Vikr. verfasst ist.[1]
50. Jinavallabha wird 1727 sterben,
51. Jinaprabha 1739,
52. Dharmaruci 1777,
53. Vinayacandra 1815,
54. Çîlamitra 1845,
55. Devacandra 1884,
56. Çrîcanda 1909,
57. Shaṇḍila 1938,
58. Dhammila 1970,
59. Siddhageha 2008,
60. Bhaddila 2027 u. s. w. u. s. w. bis zum 141. yugapradhâna, welcher Vaiçâkhasûri heissen und 2957 Vikr. oder 3427 Vîra sterben wird. Mit ihm wird der dritte udaya schliessen, welcher 1464 Jahre dauern und 98 yugapradhâna enthalten wird.

Die yugapradhâna der folgenden udaya werden nicht einzeln aufgezählt, wofür vielmehr auf Bhadrabâhusvâmin's Duḥshamâprâbhṛta verwiesen wird, sondern es wird nur ihre Anzahl und die Zeitdauer der udaya angegeben. Der vierte udaya wird in 1545 Jahren 78 yugapradhâna, der fünfte in 1900 Jahren 75 u. s. w., der letzte, 23ste in 440 Jahren 40 enthalten. Im ganzen wird es 2004 yugapradhâna in ununterbrochener Reihenfolge innerhalb eines Zeitraums von 20987 Jahren geben.

Im Commentar zum vorletzten (87.) Verse, welcher zur Verehrung des suguru und zum Aufgeben des kuguru auffordert, wird die Strophe citiert, welche die Namen der matibheda und die Jahreszahlen ihrer Entstehung enthält.[2] In derselben wird auch der 1285 Vikr. gegründete Tapâgaccha als ketzerisch bezeichnet.

Der Verfasser des Commentars bekennt sich nämlich als zum Kaṭukagaccha gehörig. Als seine geistlichen Ahnen führt er auf:

1. Kaḍûâ (d. i. Kaṭuka) mit der Jahreszahl 1524 Vikr.,[3]
2. sâ (d. i. sâha)-çrî Shimâ,
3. sâ-çrî Vîra,
4. sâ-çrî Jivarâja,
5. sâ-çrî Tejapâla,
6. sâ-çrî Ratnapâla,
7. sâ-çrî Jinadâsa,
8. sâ-çrî Tejapâla,

als dessen Schüler er, sâha-Kalyâṇa, 1685 Vikr. dieses yugapradhâna-paṭṭâvalî-vivaraṇam verfasst hat. Es ist auffällig, dass gerade ein Anhänger des Kaṭuka-

---

[1] Dieser yugapradhâna hat selbstverständlich mit dem gleichnamigen 61. sûri des Kharataragaccha, welcher 1612—70 Vikr. regierte, nichts zu thun.

[2] s. Ind. Antiqu., vol. XI, p. 254b Nr. 41 und not. 59.

[3] Dharmasâgara hat 1562, s. ebend., p. 256a Nr. 55 und A. Weber, Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1882, p. 808.

gaccha, welcher, von einem Laien gegründet, keine munis anerkennt,[1] einen die Oberhäupter des Clerus verherrlichenden Text commentiert hat.

Zu der Schlussstrophe

Iya jugappahâṇa-sarûvaṃ bhaviya-jaṇa-suha-kâraṇaṃ neyaṃ |
Suhammâi-Duppasahantâ dintu saṃghassa kallâṇaṃ ||

bemerkt der Commentar, im letzten Worte sei der Name Kalyâṇa versteckt. Man könnte meinen, das beweise, dass der Text auch von Kalyâṇa verfasst, oder dass wenigstens die letzte Strophe von ihm zugefügt sei. Ich bin aber der Meinung, dass es ein älterer Text und auch die letzte Strophe echt ist, in welche der Commentator diese Beziehung auf seinen Namen nur hineininterpretiert hat.

[1] s. A. Weber, a. a. O.

Johannes Klatt.

Etymologica.

1. Bei der nahen Berührung, welche wir in den idg. Sprachen bezüglich der Benennungen für Körperteile antreffen, ist es begreiflich, dass man Zusammenhang von lat. *cornu,* got. *haúrn* mit skr. *çṛnga* nicht bestreiten mag. Bisher fehlt die Lösung der Schwierigkeit, welche in dem lautlich starken Abweichen der skr. Form besteht. Aber es giebt deutliche Parallelen, welche für die Zusammengehörigkeit von *çṛnga* mit run. *horna* (got. *haúrn*) sprechen. So steht neben ahd. *mana* »Mähne« dän. *manke,* neben ahd. *scina* »Schiene« ahd. *scinco.* Es bestehen also ein paar Stämme, in denen *no* mit idg. *ngo* im Wortausgange wechselt.

2. Ein idg. *mḷtsno* »Staub« (neben skr. *mṛd,* got. *mulda* »Erde«) liegt dem skr. *mṛtsna* zu Grunde und ist desgleichen deutlich erkennbar in dem anord. *mylsna* »Staub« und dem denominativen Ztw. angls. *formolsnian* »zu Staub werden«.

3. Zu skr. *jatu* »Lack, Gummi«, wozu Bugge in Kuhns Zs. XXIX, 128 lat. *bitumen* stellt, gehört nhd. *kitt* aus älter nhd. *kütt,* ahd. *chuti* aus *quiti* = angls. *cwidu.* Die germ. Grdf. ist *qedu* aus *g²etú.*

4. Zu der idg. Wz. *prk* »fragen« gehört skr. *praçnin* m. »Fragesteller«, abgeleitet aus *praçná* »Frage«. Damit ist angls. *friccea* m. »Herold« identisch, das aus idg. **preknion-* hervorgegangen ist.

5. Verwandt mit skr. *kṛ́tti* f. »Fell« ist das gleichbedeutende ahd. *hërdo,* angls. *heortha:* Grdf. *kerton-.*

6. Zu der idg. Wz. *tel—tol,* wozu hd. *dul-den,* lat. *tollo,* gr. τάλαρος τάλαντον πολύτλας gehört, ist auch skr. *tûṇa tûṇi* m. »Köcher« zu stellen (vgl. gr. φαρέτρα »Köcher« zu Wz. φερ); Grdf. *tḷno tḷni.*

7. Skr. *lôk* praes. *lôkayati* »sehen, schauen«, *lôc* praes. *lôcayati* »betrachten« verhält sich zu ahd. *luogên* (nhd. *lugen*) aus idg. *lòkáye-* genau wie skr. *lòpàçá* zu gr. ἀλώπηξ und wie skr. *lôká* »Raum, Ort« (»Welt«) zu Grdf. *lôko-,* wozu lat. *locus* Ablautsform ist. Darnach lässt sich vermuten, dass die idg. Lautgruppe *lò* im Skr. keine Verwandlung (in *râ*) erfuhr.

8. Zu der skr. Wz. *gṛbh* »ergreifen« wird ohne Berechtigung das nhd. *greifen,* got. *greipan* gezogen, denen nur eine *i*-Wz. zu Grunde liegen kann. Auf eine alte idg. Wz. *ghṛbh ghrabh* weisen nhd. *grappen grapsen* (schweiz. *gråpen* mit altem *ê*-Vocal). Dem skr. *grâbhá* »handvoll« entspricht ahd. *garba* »Handvoll, Garbe« (Grdf. *ghṛ̂bhā̆*).

9. Für das skr. *pitṛšvasar* »Vaterschwester« hat das Germ. eine uralte, eigentlich wohl nur vocativische Koseform angls. *fathu,* afris. *fethe:* idg. *pátàn* (mit vocativischer Betonung gegenüber idg. *patér* = skr. *pitár,* gr. πατήρ). Ähnlich ist ahd. *muoma* »Tante« Koseform gleich skr. *mâtṛšvasar* (wie skr. *mâtṛka. màtula* »Onkel«

für »Mutterbruder«); ein paar idg. Dialekte haben dafür eine alte Bildung *mâtrwiâ* gehabt; vgl. cymr. *modryb* »Tante« (ir. *máthraib*), angls. *môdrie* (aus urgerm. **môdhruwiôn-*); gr. *μητρυιά* »Stiefmutter« hat neben *μήτρως* »Onkel« seine Bedeutung verändert, wie angls. *ôc* »vitricus« neben lit. *ůszwis* »Schwiegervater«.

10. Zu der skr. Wz. *prath* (idg. *pl̥th*) gehört altir. *lethech* »Flunder« (aus **pletek-*), wie auch das gleichbedeutende mhd. *vluoder* derselben Wz. entspringt; so gehört auch engl. *flook* zu nhd. *flach*.

11. Zu der skr. Wz. *laš* »begehren« (*lâlasa* »gierig«) gehört angls. *lære gelære*, engl. dial. *leer* »hungrig« aus germ. **lêsu-*, wozu auch altir. *lia* »Hunger«; wohl auch ahd. *lâri* »leeren Magens«, vorausgesetzt dass es späterhin in die allgemeine Bedeutung »leer« übergehen konnte.

Friedrich Kluge.

Zu *iti* und *ca*.

Bühler hat in Bd. I H. 1 der »Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes«, Wien 1887 einen Artikel über »A disputed meaning of the particles *iti* and *cha*« veröffentlicht, in welchem er zu folgendem Resultat gelangt: »To sum up, the above remarks show 1) that *iti* and *iti cha* have certainly been used by ancient und by modern authors in the sense of 'and so forth', 2) that *cha* has undoubtedly the same meaning in Hemachandra's Lingânuçâsana and most probably in older Sûtras too. A careful examination of the other numerous handbooks of the Indian Çâstras, which the authors themselves have explained, will probably show that other writers agree in this respect with Hemachandra.« Dieses Resultat ist interessant, dürfte aber nur zum Teil richtig sein und bedarf jedenfalls der Klärung.

Die indischen Commentatoren von älteren Sûtrawerken sind darin einig, dass in letzteren *iti* und *ca* häufig in der Bedeutung »u. a.«, »u. s. w.« vorkommen. Da diese Anschauung wenigstens in der Blütezeit der Commentarlitteratur und später von einer Staunen erregenden Allgemeinheit ist und ihre Berechtigung niemals auch nur dem geringsten Zweifel unterworfen wird, so wird der Schluss erlaubt sein, dass zu dieser Zeit die angegebene Bedeutung von *iti* und *ca* nicht nur, wie wir wissen, für eine frühere Periode postuliert, sondern auch in eigenen selbständigen Werken litterarisch verwendet wurde. Ich zweifle daher keinen Augenblick, dass ein Commentator dieser Zeit, falls es ihm gefiel, Sûtra, Çloka oder andere Verse zu machen, keinen Anstand nahm, jene angebliche Bedeutung wiederholt zu einer wirklichen zu gestalten. Die Commentatoren wirkten auf zeitgenössische Lexikographen und Grammatiker; also mögen auch diese zu demselben bequemen Sprachmittel gegriffen haben. So konnten *iti* — *ca* = »u. s. w.« litterarischer Sprachgebrauch werden. Wenn daher Bühler mit besonderem Nachdruck auf einen Hemacandra (Çâçvata, Amarasinha, Halâyudha, Maheçvara, Yâdavaprakâça) »and others« (sc. wohl auch Grammatiker, Lexikographen etc.), von denen vielleicht keiner über das 10. Jahrhundert p. Chr. hinaufreicht, verweist, so bedurfte es für mich dieses Nachdruckes nicht;[1] auch ohne solch schlagenden Beweis, wie Bühler ihn für Hemacandra liefert, wäre ich von vornherein geneigt, ihm für diese Autoren recht zu geben und wunderte mich nur, falls dieselben jene Sprachmittel nicht öfters benutzt hätten, als Bühler gerade anführt.

---

[1] Geschah wohl im Hinblick auf Böhtlingk's Bemerkung Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 39, 484: »Ich glaube nicht, dass *ca* diese Bedeutung irgendwo hat« und 40, 145 (als Antwort auf Bühler's Einwand ib. 39, 706): »Dass *ca* im Sinne von »und so weiter« von einem Autor selbst gebraucht werde, bezweifle ich nach wie vor.« Böhtlingk scheint hier nicht Autoren obiger Art im Auge zu haben, da er im N. Wb. sub *ca* doch ausdrücklich sagt: »Grammatiker, Lexikographen und Erklärer gebrauchen *ca* oft elliptisch«; oder hat man bei »gebrauchen« sc. »in ihren Erklärungen älterer Werke, nicht aber als selbständige Autoren« zu ergänzen? cf. Vorwort zu Teil I.

Anders liegt die Sache, wenn wir auf Pâṇini, die Dharmasûtra und sogar noch weiter auf die Gṛhya- und Çrautasûtra zurückgreifen. Ausgehend von der Voraussetzung, dass die Anfänge grammatischer und exegetischer Untersuchungen, gleichviel ob schriftlich oder bloss mündlich, über die Sûtraperiode hinaufreichen, so dass die Sûtra mit als eine Folge derselben betrachtet werden können — jedenfalls bezeichnen diese nicht den Anfang, sondern den Schluss einer langen Entwickelungsperiode — und dass der hochkünstliche Charakter der Sûtrasprache allerlei Geheimnisse in sich birgt, die noch blossgelegt werden müssen, bin ich auch bei diesen Werken von vornherein für die Bühler-indische Auffassung unserer *iti* — *ca* nicht übel gestimmt. So sicher wir aus gewissen Gründen behaupten dürfen, dass diese Partikeln die Bedeutung »u. s. w.« in Brâhmaṇa- und älteren Texten nicht haben, so sehr müssen wir zum voraus die Möglichkeit zugeben, dass diese Bedeutung in allen Arten von Sûtrawerken vorkommen kann. Da wir aber die Geschichte der älteren Commentarlitteratur nicht genauer kennen und die von unseren *iti* — *ca* schon recht nicht; da wir also nicht wissen, seit wann man *iti* — *ca* so zu erklären begann und wann diese Erklärung allgemein herrschend geworden, so dass sie in der Litteratur Verwertung finden konnte: so ist hier, um zur Klarheit zu kommen, mehr denn sonst wo die Notwendigkeit geboten, den Sprachgebrauch unserer Partikeln für jede einzelne Schrift auf Grund vollständigen Materials festzustellen. Zwar gelänge es vielleicht, schon aus dem allgemeinen Charakter der Sûtra, der ein sehr bestimmter ist, auf die Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit des Vorkommens eines so unbestimmten »u. s. w.« bei ihnen, wie es die *iti* — *ca* der Commentatoren sind, zu schliessen; die Hauptsache aber bliebe doch der specielle Nachweis.

Für Pâṇini und die Dharmasûtra beschränke ich mich auf das, was Bühler aus ihnen anführt, und erlaube mir dabei etwas Kritik zu üben. Für *ca* bei Pâṇ. giebt Bühler kein Beispiel. Für *iti* dagegen werden citiert Pâṇ. 3, 1, 140 und 3, 2, 141; da sei es gleich *âdi*. Durch »beginning with« (cf. auch Böhtl.'s Übersetzung 1886) muss natürlich übersetzt werden; aber diese Worte ergeben sich, genau betrachtet, nicht aus der Partikel *iti*, sondern aus dem Zusammenhang. Wir haben es nämlich mit Citaten zu thun und zwar aus dem Dhâtupâṭha, wo die betreffenden Wurzeln der Reihe nach aufgeführt sind; auf diese verweist Pâṇ. Demnach ist *iti* nicht gleich »u. s. w.«, das an diesen Stellen keinen besonderen Ausdruck hat und aus der Satzfigur resultiert, sondern bloss gleich unserem Anführungszeichen. Es liegt hier der gleiche Fall vor, wie ich ihn bereits für Gobh. 2, 8, 4 (cf. meine Ausg. u. Übers. nebst Erl.) constatiert (so vielleicht auch 4, 10, 19). Auch dort besitzen wir ein Citat und zwar aus dem Mantrabrâhmaṇa. Ein Sûtrakâra schreibt nur für Kundige und Eingeweihte, resp. für Schüler zum Auswendiglernen unter Anleitung von solchen; die Kenntnis des Mantrabr. setzt Gobh. ebenso unbedingt voraus wie Pâṇ. die des Dhâtupâṭha. *iti* wird gleichermassen bei unvollständigen wie vollständigen Citaten gebraucht; ob etwas und was zu ergänzen, muss der Leser zum voraus und von anderwärts her wissen. So muss nun auch der Gobhilaleser das Mantrabr. kennen und nur aus diesem, nicht aus den Worten Gobh.'s entnehmen, dass in 2, 8, 4 bloss die Anfangs- und Schlussworte einer Spruchstrophe angeführt sind (cf. Einl. zur Übers. p. 33 ff.). In dem ersten *iti* an dieser Stelle steckt also im Grunde ebensowenig die Bedeutung »bis« oder »u. s. w.«, wie in dem dortigen zweiten; das erste ist ebenso bloss ein *iti* commemorationis wie das zweite. Von diesem *iti* ist nun

aber ganz verschieden das *iti* der Commentatoren, was mir Bühler nicht auseinanderzuhalten scheint. Das *iti* der letzteren ist kein *iti* commemorationis, sondern, wenn ich mich so ausdrucken darf, ein *iti* analogiae. Nach diesem wird nicht verwiesen auf Bekanntes anderswo, sondern aus Gegebenem soll Ähnliches erschlossen und zum Gegebenen noch hinzugefügt werden. Dieses »u. s. w.« ist also ein recht unbestimmtes und äusserst dehnbares. Aber auch nur um dieses *iti* sowie *ca* handelt es sich bei der Frage, ob sie in älteren Sûtrawerken die Bedeutung »u. s. w.« haben. Ein solches *iti* wäre vielleicht Gobh. 2, 7, 12, wenn nicht etwa gar ein Citat vorliegt; ein solches *iti* hätten wir Pâṇ. 3, 1, 41, wenn es »u. s. w.« bedeutete, wie Bühler annimmt; denn hier haben wir jedenfalls kein Citat. Ich weiss nicht, ob nach Analogie von *vidâṃ kurvantu* noch andere derartige Formen gebildet werden können und Bühler führt aus dem Sprachgebrauch keine weitere an. Da ist es denn für mich von besonderer Bedeutung, dass Böhtlingk, der tiefste Kenner Paṇini's, die Bühler-indische Fassung laut seiner Übersetzung nicht teilt weder hier, noch wohl auch an den »other passages«, die nicht genannt werden. Ich möchte also sagen, für Pâṇini ist Bühler's Nachweis nicht ausreichend.

Aber auch für die Dharmasûtra nicht. Denn abgesehen davon, dass bloss ein Beispiel (Vâs. 12, 34 = Baudh. 2, 6, 4; oder 2, 4, 6? so citiert Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 40, 542 = Âpast. 1, 32, 9 = Gaut. 9, 44) und zwar für *iti*, resp. *iti ca* näher besprochen wird, ist dieses nicht derart, dass jeder Zweifel unpassend wäre. Ich kann in diesem Fall eigentlich nicht mitreden schon aus dem einfachen Grunde, weil ich von den genannten Werken nur Gautama zur Hand habe. Sollte ich aber allein nach diesem urteilen, so könnte ich mancherlei gegen Bühler einwenden. Es könnte ja z. B. das *ca* unseres Sûtra zum *ca* des folg. S. in Correlation stehen (*ca* — *ca* »einer — andererseits« oder »sowohl — als auch«: »er meide sowohl die Dinge...., wie er auch, falls er beschuht ist, meide« ...; ob *pâlâçam* dabei distributiv zu fassen, darüber müssten nicht nur andere Werke, resp. andere Stellen desselben Werkes, wobei noch zu beachten wäre, ob dieselben nicht vielleicht anderen Gelübden gewidmet sind, und allgemeine indische Anschauungen, sondern auch der Sprachgebrauch Gautama's zu Rate gezogen werden; auch müsste extra untersucht werden, wie *pâduke* und *sopânatkaḥ* sich sachlich zu einander verhielten u. ähnl.); man begriffe sonst nicht, wozu das letztere dastünde, und auch dieses durch »u. s. w.« wiederzugeben, das würde kaum jemand thun. Nach dieser Fassung wäre das *iti* = *iti* der Aufzählung oder, falls nämlich Gaut. *pâl°* — *dantadh°* einfach aus einem anderen Werke aufgenommen hätte, *iti* der Anführung, resp. beider zugleich. Hier tritt die Frage auf, ob *iti ca* überhaupt irgendwo gleich »und so« sc. weiter, mit anderen Worten, ob *ca* in dieser Verbindung wort- oder satzverbindend ist. Für die Dharmasûtra kann ich diese Frage nicht beantworten; für die Gṛhyasûtra Âçv., Pâr., Çânkh., Gobh. resp. Khâd. dagegen glaube ich den sicheren Nachweis liefern zu können, dass da überall, wo uns *iti ca* begegnet, *ca* stets satzverbindend und *iti* ein *iti* enumerationis oder commemorationis oder beides zugleich ist. Könnte solches auch für die Dharmasûtra constatiert werden, so hätte eine einzelne Stelle wohl wenig Bedeutung mehr, zumal wenn sie auch sonst nicht eclatant ist wie die unsrige bei Gaut. Die allgemeinen Erwägungen ferner, die Bühler ins Feld führt, sowie noch jetzt bestehende Gebräuche sind gewiss von nicht zu unterschätzender Bedeutung; da man denselben aber auch Erwägungen anderer Art entgegenstellen

und ich mich dabei zugleich z. B. auf die Gṛhyas. berufen könnte, so sind jene eben nicht schlagend. Ich komme also zu dem Schluss, dass ich die Möglichkeit der Bühler-indischen Fassung unserer *iti — ca* für die Dharmasûtra zulasse, dass aber der Beweis dafür noch erbracht werden muss, was ohne erschöpfende Behandlung der verschiedenen Verwendungen dieser Partikeln in jenen Werken nicht geschehen kann.

Bühler greift aber noch weiter zurück; er setzt die in Rede stehende Bedeutung von *iti, iti ca, ca* auch für die Gṛhya- und Çrautasûtra voraus, meinend, es sei im Hinblick auf Pâṇini (s. o.) nicht »permissible to contend that the commentators of other ancient manuals, be they Dharmasûtras, Çrautasûtras, Gṛhyasûtras, or Kârikâs on these subjects like the Mânava Dharmasûtra, must be wrong, if they sometimes take *iti* [doch wohl auch *ca*?] as an equivalent of *âdi*« (p. 16). Auf die Gṛhyasûtra will ich noch näher eingehen und bedaure nur, dass es Bühler nicht auch gethan; denn gerade auf diesem Gebiet, auf welchem ich mich mehr zu Hause fühle, hätte ich ganz besonders gern sein gewichtiges Urteil vernommen. Das Material für Âçv., Pâr., Çânkh., Gobh. und Khâd. liegt vollständig vor mir; ich werde aber, da mein Raum beschränkt ist, nur die Stellen zur Sprache bringen, wo die Bedeutung »u. s. w.« mehr oder weniger ernstlich in Betracht kommen könnte.

Gobh.: Ich verweise auf meine Ausg. und Übers., wo ich an verschiedenen Stellen über *iti* und *ca* gehandelt; zu *iti* in 2, 8, 4, resp. 4, 10, 19; 2, 7, 12 vgl. auch oben. — Bezüglich *ca* bereitete Schwierigkeit 4, 9, 11 (cf. H. 1 p. XXII), die ich jedoch gehoben zu haben glaube (cf. H. 2 Erl.; vgl. auch weiter unten zu Khâd.). *ca* in 3, 3, 12 correspondiert vielleicht mit *ca* in S. 10; setzt man aber S. 12 in Beziehung zu S. 15, was ja auch der Inhalt verlangt, so ist für das *ca* dabei doch nichts gewonnen; denn dann ergäben sich *âcâryâṇâṃ ca* doch nur als Schlussworte von *chand° ṛsh° âcâry° ca* und *ca* in S. 12 wäre = *ca* in S. 15; das erstere brauchte also so wenig die Bedeutung »u. s. w.« zu haben wie das letztere.

Âçv.: Bei *iti* kämen in Betracht 2, 4, 16; 3, 7, 2; 4, 1, 14 u. 16 (auch 4, 6, 6? *iti* wird hier bedeuten »d. h.«, »nämlich«, »und zwar« wie Âçv. 4, 4, 8, cf. Pâr. 1, 14, 2; Çânkh. 1, 1, 15). Zugegeben, dass man hier mit Stenzl. und Nâr. »u. s. w.« zu ergänzen hat, so sind doch alle vier Stellen Verweisungen auf andere: 2, 4, 16 weist zurück auf 2, 3, 13; 3, 7, 2 auf S. 1; 4, 1, 14 auf 2, 7, 5 ff. und 4, 1, 16 auf Çrautas. 6, 10; also haben wir auch da bloss das *iti* der Anführung und das zu Ergänzende hat der Leser den Stellen, auf die recurriert wird und die ihm bekannt sein müssen, zu entnehmen; wäre *iti* weggelassen, so müsste das »u. s. w.« doch hinzugedacht werden. — *ca* in 3, 5, 22 setzt Nâr. = »u. s. w« wegen 3, 4, 1; aber dann hätten wir daselbst jedenfalls kein *ca* analogiae, sondern nur ein *ca*, das die Bedeutung eines *iti* commemorationis besässe. Dass es ein *ca* der Anführung oder Verweisung giebt, kann ich nicht behaupten; ein *ca* enumerationis aber und ein *iti* enumerationis vermag ich mit Sicherheit nachzuweisen (vgl. weiter unten).

Pâr.: 1, 10, 2 *iti* uneigentlich »bis« wie Gobh. 2, 8, 4. — *iti ca* 1, 5, 12: Stenzl. fasst *ca* wortverbindend, bezieht also sein »u. s. w.« auf die Spruchworte. *ca* wird aber bei einem unvollständigen Spruchcitat, um dadurch ein »u. s. w.« der Spruchworte anzuzeigen, niemals gesetzt; das »u. s. w.« versteht sich dabei von selbst, oder aber es werden in besonderen Fällen andere Sprachmittel angewendet. Demnach kann auch hier *ca* nicht zu *iti* gehören; es ist vielmehr satzverbindend und bedeutet »und schliesslich« »zuletzt« (cf. Erl. zu Gobh. 2, 8, 17. 10, 41): »einen anderen Weg«

etc. ist der Schlussspruch vor dem Essen; er kommt zuletzt an die Reihe und bildet den Abschluss; dies ist wohl auch mit ein Grund, weshalb »einige« ihn sogar erst nach dem Essen anwenden wollen. Am ehesten könnte man an »u. s. w.« bei *ca* in 2, 10, 14 denken; aber es lässt sich auch anders erklären und Stenzl. setzt dafür »aber«.

Çânkh.: Für *iti* lässt sich kein Beispiel in Frage ziehen; dafür aber findet sich hier die lehrreiche Wiedergabe des »u. s. w.« durch *ityâdi ca* 1, 1, 13. — *ca* in 1, 3, 4.8. 13, 10.16; 4, 8, 1 erklärt sich vielleicht bloss stilistisch (cf. auch Oldenberg's Übers.); »u. s. w.« ist geradezu ausgeschlossen.

Khâd.: Über *iti* liegt nichts vor. — Bezüglich *ca* übersetzt Oldenberg (Sacred Books Vol. XXIX) 2, 5, 20 (= Gobh. 3, 1, 32): »they allow nothing to be between (themselves and) the sun«; mir ist nicht klar, weshalb er sich gerade so ausdrückt (cf. meine Übers. der Gobh.-Stelle): *ca* ist hier = »auch«, »ferner« (die das »Sonnengelübde« halten, sind 1. nur einfach gekleidet, setzen also ihre nackte Haut mehr den glühenden Sonnenstrahlen aus als andere, tragen 2. z. B. keinen Sonnenschirm, nehmen 3. kein Erfrischungsbad: Gobh. 3, 1, 31—33 = Khâd. 2, 5, 19—21); durch die Beziehung des *âditya* zum *âdityavrata* ist das »u. s. w.« S. 20 direct ausgeschlossen, das wir übrigens auch nicht aus Old.'s Übersetzung erhalten, sowenig wie aus seiner Übersetzung von Khâd. 4, 3, 14 (cf. meine Erl. zu Gobh. 4, 9, 8—11); auch an dieser Stelle haben wir jedenfalls kein »u. s. w.«, sondern höchstens ein »(sowohl —) als auch« oder ein »auch« = »nebst«.

Müssen wir nach dem Vorstehenden für die genannten Gṛhyas. die *iti — ca* analogiae der Commentatoren verneinen, so ist demgegenüber mit um so grösserem Nachdruck noch die unumstössliche Thatsache hervorzuheben, dass neben dem *iti* (— *ca*?) commemorationis oder auch in Verbindung mit ihm die *iti — ca* enumerationis, wonach sämtliche in Betracht kommende Dinge einzeln namhaft gemacht und gewöhnlich auch in der aus der Opferhandlung resultierenden Reihenfolge aufgeführt werden, so dass also weitere Dinge nicht zulässig sind, häufig vorkommen. Nun bilden die *iti — ca* enumerationis den schärfsten Gegensatz zu den *iti — ca* analogiae, indem beide einander ausschliessen. Sollte unter solchen Umständen ein alter selbständiger Sûtrakâra neben den ersteren auch die letzteren anwenden? Würde er statt dieser, um Missverständnisse zu vermeiden, nicht lieber andere Sprachmittel benutzen? In der That, welche Ausdrücke für »u. s. w.« begegnen uns in den Gṛhyasûtra?

1. *âdi*, das als Adj. durch »beginnend mit«, »von — an«, »u. ff.«, »u. s. w.« wiedergegeben werden kann: Âçv. 1, 9, 1. 15, 4 u. a.; Pâr. 1, 3, 6. 7, 4 u. a.; Çânkh. 1, 14, 2. 11 u. a.; Gobh. 2, 8, 14 (s. sub v. Stenzler's »Wortverzeichnis zu den Hausregeln von Âçv.« etc. in »Abhandl. für die Kunde des Morg.« Bd. IX Nr. 1, 1886); 2. *etatprabhṛti* Gobh. 2, 1, 24. 3, 6 u. a., *tatprabhṛti* Gobh. 2, 3, 15, *prabhṛti* Gobh. 2, 9, 20; 3, 2, 60 u. a.; Pâr. 1, 8, 3. 9, 1 u. a.; Çânkh. 5, 2, 5 u. a. (s. Stenzl. ib.); 3. *ityâdi ca* Çânkh. 1, 1, 13 (dies wohl die eigentliche und ursprüngliche Form für unser »u. s. w.«); 4. *ye cânye* Âçv. 3, 4, 4, *yac ca* Gobh. 1, 6, 12, *yâni ca* Gobh. 1, 5, 20; 3, 5, 38 (warum so umständlich und nicht *ca* allein?!) u. ähnl.

Auf die Çrautasûtra kann ich hier nicht eingehen. Auch für sie bleibt eine detaillierte Untersuchung nicht erspart; doch darf ich mit Recht vermuten, dass, was von den Gṛhyas. in unserer Frage gilt, auch auf jene Anwendung finden wird.

Man kann noch fragen, wie die Commentatoren zu ihrer elliptischen Auffassung von *iti* und *ca* kommen konnten. Den ersten und wichtigsten Anstoss dazu wird wohl die modificierte Praxis gegeben haben. Die Sûtren, die sie erklären, liegen weit hinter ihnen zurück. Ursprünglich galt neben dem, was für den eingeweihten Inder selbstverständlich war, nur, was ausdrücklich gesagt und was durch das Gesagte ausgeschlossen war; die Commentatoren, die in den Anfang der Sûtraperiode hineinreichen, werden wohl auch in diesem Sinne erklärt haben. Später dagegen unter dem Einfluss veränderter Praxis und anderer Umstände suchte man nach analogen Fällen, man verallgemeinerte, theoretisierte, speculierte, systematisierte. So konnte etwa eine Vishṇusmṛti 70, 6 nach Analogie z. B. von Vâs. 12, 34 noch »bedsteads« verbieten (Bühler p. 17); ihretwegen also brauchte *ca* bei Vâs. noch nicht »u. s. w.« zu bedeuten; sie würde zunächst nur beweisen, dass sie jüngeren Ursprungs ist. Auch Consequenzmacherei sprachlicher Arṭ mag mitgewirkt haben: *ca* = »und«, ferner »und auch«, warum dann nicht auch = »und auch sc. andere«, »u. s. w.«? Ähnlich bei *iti*: »so« — »und so, dgl.« — »u. s. w.«. Nach allem darf man bei unserem *iti* auch nicht an eine Abkürzung aus *ityâdi ca* oder *ityâdi* denken; consequenterweise müsste man dann wohl auch unser *ca* als eine Abbreviatur desselben *ityâdi ca* ansehen. Ich bin also der Meinung, dass die Commentatoren *iti* und *ca* als »u. s. w.« auf Grund falscher Interpretation rein erfunden haben.

Da ich aber zugebe, dass diese erfundene Bedeutung später auch in die Litteratur aufgenommen werden konnte und wir von vornherein nicht wissen, wann damit der Anfang gemacht wurde; da ferner meiner Ansicht nach Sûtras verschiedener Art zu sehr verschiedenen Zeiten entstehen konnten: so würde ich jede Schrift, in welcher jene Bedeutung nachgewiesen würde, für nicht unbeträchtlich jünger halten als eine solche, wo dieser Nachweis nicht geliefert werden könnte. In diesem Sinne bemerkte ich bereits in meiner Gobh.-Ausg. H. 1 p. XXII zu Gobh. 4, 9, 11: »Stände aber die von den Commentatoren diesem *ca* beigelegte Bedeutung fest, so müsste man wohl auch Gobh.'s Zeit ziemlich tief herabsetzen.« Gegebenen Falles könnten daher *iti* und *ca* in der Bedeutung »u. s. w.« als wichtige Datierungsmittel dienen.

Friedrich Knauer.

Der Mann im Brunnen,

Geschichte eines indischen Gleichnisses.

Nachdem von der in Rückert's vortrefflicher Bearbeitung wohl allgemein verbreiteten Parabel vom »Mann im Brunnen« in den letzten Jahren einige neue Versionen zugänglich geworden sind und dieselbe kürzlich von Steinthal (Zeitschr. f. Völkerpsych. XVII, 124 ff.) und Haberlandt (zuerst in der Neuen Freien Presse vom 30. April 1887, wiederholt in dem Buche »Der altindische Geist« p. 209 ff.) zum Gegenstande eingehender Betrachtung gemacht wurde, dürfte eine Zusammenstellung aller bisher bekannten Texte nicht ohne Interesse sein.

Wir beginnen mit den Texten indischer Herkunft. Unter ihnen gebührt dem im Mahâbhârata XI, çl. 125 ff. (adhy. 5 und 6; Vol. III, p. 340 f. der Calcuttaer Ausgabe) überlieferten die erste Stelle. Eine französische Übersetzung gab Ed. Foucaux, Le Mahâbhârata. Onze épisodes . . . . traduits en français, p. 275 ff. (vgl. Weber, Ind. Streifen II, 265); sie ist zum Teil wiederholt bei Eug. Lévêque, Les mythes et les légendes de l'Inde et de la Perse, p. 505 f. Eine deutsche Übersetzung von çl. 126—147 findet sich in der Schrift »Einige Übersetzungen Friedrich Rückert's aus dem Mahâbhârata. Herausgegeben von Dr. Boxberger«, Festschrift der Realschule I. O. zu Erfurt zu dem 50jährigen Dienst-Jubiläum des Oberregierungsrats Wilhelm Freiherrn von Tettau), p. 12 f.

Ein Brahmane, welcher aus einem von Raubtieren und Schlangen erfüllten, rings mit Netzen umstellten, von einem fürchterlichen Weibe mit beiden Armen umspannten Walde einen Ausgang sucht, fällt in einen überwachsenen Brunnen, wo er den Kopf nach unten in den Verzweigungen der Schlinggewächse hängen bleibt. Unter sich erblickt er eine gewaltige Schlange, über sich am Rande des Brunnens einen sechsköpfigen, zwölffüssigen Elephanten; der Baum, an dem er hängt, wird von schwarzen und weissen Mäusen benagt. Der Gefahr nicht achtend trinkt der Mann den Honig, welcher aus den Nestern der in den Zweigen hausenden Bienen zu ihm herabrinnt. — Der Wald ist der Samsâra, die Tiere des Waldes die Krankheiten, das Weib das Alter, der Brunnen der menschliche Leib, die Schlange die Zeit, die Ranke, an der der Mann hängt, die Lebenshoffnung, der Elephant das Jahr mit seinen sechs Jahreszeiten und zwölf Monaten, die Mäuse die Tage und Nächte, die Bienen die Begierden, der Honig die sinnlichen Genüsse.

Ein zweiter indischer Text steht in dem Sthavirâvalicarita des Jaina Hemacandra (ed. Jacobi, Calcutta 1883 ff.) II, çl. 191 ff. (p. 68 ff.).

Der Mann gehört zu einer von Raubtieren überfallenen Karawane. Neben der Schlange (*ajagara* — Boa) in der Tiefe des Brunnens haben wir hier vier weitere Schlangen (*ahi*) an den Seiten. Schlinggewächse, Baum und Ranke der ersten Fassung sind hier deutlicher bestimmt als ein Feigenbaum (*vaṭa*), dessen eine Luftwurzel in den Brunnen hinabreicht. — Der Mann ist der im Samsâra befindliche Mensch, der Wald der Samsâra, der Elephant der Tod, der Brunnen die menschliche Existenz, die Boa die Unterwelt, die vier Schlangen Zorn u. s. w. [*krudhâdayaḥ*, d. h. offenbar *krodha* Zorn, *mâna* Stolz, *mâyâ* Trug, *lobha* Begier; s. Weber, Über ein Fragment der Bhagavatî II, 181 mit der Anm.], die Wurzel des Feigenbaums das Leben, die weisse und die schwarze Maus die helle und dunkle Monatshälfte, die Bienen die Krankheiten, der Honig das Glück der sinnlichen Genüsse.

Die chinesischen Übertragungen zweier buddhistischen Texte hat St. Julien, Les Avadânas I, 131 ff. (Nr. 32) und 190 ff. (Nr. 53) in das Französische übersetzt; diese

Übersetzungen sind mehr oder weniger vollständig von Liebrecht im Jahrb. f. roman. u. engl. Litt. II, 330 f. = Liebrecht, Zur Volkskunde, p. 457 f. und von Lévêque a. a. O. p. 506 f. wiederholt worden. Später hat Julien den chinesischen Text der zweiten Fassung mit einer Interlinearversion in der Syntaxe nouvelle de la langue chinoise, p. 402 f. (Nr. 39) mitgeteilt, wonach er mit deutscher Übersetzung wiederholt wurde von G. Schlegel Bijdr. tot de taal-, land- en volkenk. van Ned.-Indië Volgr. IV, d. VIII, 562 f. in seiner Notiz »Altindische Fabeln in germanischem und chinesischem Gewande«. Eine dritte chinesische Fassung übersetzte der englische Bischof G. E. Moule in seiner Mitteilung »A Buddhist Sheet-tract, containing an Apologue of Human Life. Translated, with Notes« im Journ. of the China Branch of the R. Asiat. Soc. for the Year 1884. New Series, Vol. XIX, I, p. 94 ff. nach einem modernen chinesischen Druck mit Bildern, von dem er eine interessante Originalprobe beigiebt. Dieser Druck bezeichnet sich als »An illustrated discourse on the causes and affinities of misery and happiness extracted from the Canonical books of Great Thibet«; das Gleichnis soll von Buddha dem Könige Udayana von Kauçâmbî erzählt worden sein.

In Avad. I, 190 ff. handelt es sich um einen zum Tode Verurteilten, welcher der Haft entflohen ist und auf den man einen wütenden Elephanten loslässt. »Le prison figure les trois mondes; le prisonnier, la multitude des hommes; l'éléphant furieux, la mort; le puits, la demeure des mortels; le dragon venimeux qui était au fonds du puits, figure l'enfer; les quatre serpents venimeux, les quatre grandes choses [la terre, l'eau, le feu et le vent]; la racine de la plante, la racine de la vie de l'homme; les rats blancs, le soleil et la lune qui dévorent par degrés la vie de l'homme, qui la minent et la diminuent chaque jour sans s'arrêter un seul instant. La foule des hommes s'attache avidement aux joies du siècle, et ne songe point aux grands malheurs qui en sont la suite.«

Moule's Fassung ist etwas erweitert, statt des einen Drachen sind es deren drei und die Moralisation lautet: »The wilderness is the three worlds. The tree is the human body . . . The vine is the root of destiny (*or* life). The elephant is the man-slaying demon, Wu-ch'ang [the messenger of Hades]. The two rats are the two discs (? *or* orbits) of the sun and moon, which in their revolution urge on the man. The well is the path of the yellow pool [the grave]. The three venomous dragons are concupiscence, wrath, and insane desire . . . The four serpents are earth, water, fire, air, those four great (elements); or wine, beauty, wealth, envy, those four mischiefs; or birth, age, disease, death, those four gates (of life).«

In Avad. I, 131 ff. ist der Baum, von dem fünf Honigtropfen herabfallen, auch noch vom Feuer bedroht und die Moralisation lautet: »L'arbre et le désert figurent la longue nuit de l'ignorance; cet homme figure les hérétiques; l'éléphant figure l'instabilité des choses; le puits figure le rivage de la vie et de la mort; les racines de l'arbre figurent la vie humaine; le rat noir et le rat blanc figurent le jour et la nuit; les racines de l'arbre rongées par ces deux animaux, figurent l'oubli de nous-mêmes et l'extinction de toute pensée; les quatre serpents venimeux figurent les quatre grandes choses [la terre, l'eau, le feu, le vent]; le miel figure les cinq désirs [les désirs de l'amour; le désir de la musique; le désir des parfums; le désir du goût; le désir du toucher]; les abeilles figurent les pensées vicieuses; le feu figure la vieillesse et la maladie; le dragon venimeux figure la mort.«

Zu diesen älteren Fassungen der Brahmanen, Jaina und Buddhisten tritt endlich die moderne und, wie mir scheint, stark verkürzte Version, welche Benfey Pantschatantra I, 81 f. aus Dubois, Moeurs et institutions des peuples de l'Inde II, 127 mitteilt.

Dass wir es bei dieser Parabel mit einem ursprünglich indischen Geisteserzeugnis zu thun haben, geht — wie ich glaube — aus mehreren Gründen unwiderleglich hervor. Die ganze Schilderung des Baumes mit den in den Brunnen hinabreichenden Wurzeln oder Ranken passt so vorzüglich auf die indischen Feigenbäume (Ficus indica und religiosa), dass es der Bestätigung durch Hemacandra kaum bedürfte;

die verworrene Schilderung des Mahâbhârata (wo die Ausdrücke *latâsaṃtâna, vṛksha* und *valli* neben einander zur Anwendung kommen) wird erst durch diese Annahme verständlich. Wegen des Honigs hat schon Benfey a. a. O. an den Ilya-Baum der Kaushîtaki-Brâhmaṇa-Upanishad und den damit identischen somaträufelnden Feigenbaum (*açvatthaḥ somasavanaḥ* — vgl. A. Kuhn, Myth. Stud. I, 114 ff.) erinnert. Wie ferner die Vorstellung von diesem himmlischen Baume in einer mit unserer Parabel durchaus übereinstimmenden Richtung allegorisch weiter ausgeführt wird, zeigt die von Madhusûdana zu Bhagavadgîtâ XV, 1 beigebrachte Stelle vom *brahmavṛksha* (p. 237 f. der Schlegel-Lassen'schen Ausgabe), der u. a. *mahâbhûtaviçâkhaç ca vishayaiḥ pattravâṅs tathâ | dharmâdharmasupushpaç ca sukhaduḥkhaphalodayaḥ* genannt wird (Schlegel: »tanquam eius rami expansa sunt rerum elementa, res sensiles folia eius sunt; floribus crebris quasi probitate atque iniquitate uberrima est, tanquam fruges progignit voluptates atque dolores«), während im Kâṇḍânukrama der Âtreyî-Schule Ind. Stud. III, 397 der *brâhmo vṛkshaḥ* wieder wie der *açvattha* in der angeführten Stelle der Bhagavadgîtâ auf den Veda bezogen wird (dieser *brâhmo vṛkshaḥ* erhält ausserdem das für unsere Parabel interessante Beiwort *viprabhramarasevitaḥ* »von Brahmanen als Bienen besucht«). Auch mag erwähnt sein, dass Çankara zu Kâṭh. Upan. VI, 1 jenen himmlischen *açvattha* geradezu *saṃsâravṛksha* nennt (Schlegel-Lassen a. a. O.). Dass weiter Verfolgung durch einen Elephanten und Hinabstürzen in Grube oder Brunnen sich im Vorstellungskreise der Inder nahe berühren, zeigt z. B. eine Stelle der Bṛhad-Âraṇyaka-Upanishad IV, 3, 20: *atha yatrainaṃ ghnantîva jinantîva hastîva vicchâpayati gartam iva patati yad eva jâgrad bhayam paçyati tad atrâvidyayâ manyate* = Sacred Books of the East. Vol. XV, 167 f. (es ist von einem Träumenden die Rede): »Now when, as it were, they kill him, when, as it were, they overcome him, when, as it were, an elephant chases him, when, as it were, he falls into a well, he fancies, through ignorance, that danger which he (commonly) sees in waking.« Auch steht der Elephant zum Feigenbaum in enger Beziehung, da er die Blätter sowohl von Ficus indica als von Ficus religiosa gern frisst, vgl. Lassen, Altertumsk. I², 305 und Benennungen wie *gajabhakshaka, gajâçana, mâtanga* für Ficus religiosa. Endlich muss mit J. Grimm Myth.⁴ III, 238 u. a. an den Anfang der Episode von Jaratkâru erinnert werden, Mahâbhârata I, çl. 1025 ff. (Vol. I, p. 38 der Calcuttaer Ausgabe; Böhtlingk, Sanskrit-Chrestom.² p. 65 — übersetzt bei Holtzmann Ind. Sagen ¹III, 114 = ²II, 157 und danach mehr oder weniger vollständig wiederholt von Liebrecht im Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, 127 ff. und von Boxberger in den Neuen Jahrb. f. Philol. u. Paed. CVI, 143 f.): Jaratkâru sieht seine Ahnen in einer Grube (*garta*) den Kopf nach unten an einem von einer Maus fast durchgenagten Vîraṇastengel hängen; nur eine Faser ist noch von ihm übrig, welche auf Jaratkâru, den letzten des Geschlechts, gedeutet wird. Mit Recht bemerkt dazu Holtzmann in den Heidelberger Jahrbüchern d. Litt. 1860, p. 269: »Wir haben also ganz dieselbe Erzählung wie in der Parabel, aber mit ganz abweichender, und zwar echt indischer Nutzanwendung. Dieses scheint allerdings dafür zu sprechen, dass die Parabel in Indien zu Haus ist.« Die anderen von mir angeführten Einzelheiten scheinen mir diese Meinung nur zu bestätigen. Sie beweisen, wie die Grundelemente des Gleichnisses der indischen Anschauungsweise — und eben nur dieser — nahe liegen mussten, und zeigen uns die Vorstufen der allegorischen Deutung, welche die Parabel so schön bis ins kleinste

hinein durchführt. Letztere war also als selbständige Dichtung von Anfang an bewusste Allegorie, in welcher nur ein einziges mythologisches Element in auch sonst bezeugter, durchaus freier Verwendung benützt ist. Jacob Grimm, dem die indischen Versionen unbekannt waren, konnte freilich Altd. Wälder I, 80 und später Myth. [1]461 = [4]667 mit einigem Recht dieses mythologische Element für das wesentliche halten und, die bekannten Vorstellungen des altnordischen Yggdrasil-Mythus heranziehend, die Ansicht aussprechen: »Die altn. fabel ist viel bedeutsamer und gründlicher, die morgenländische aus einem uns verlornen ganzen losgerissen, wahrscheinlich entstellt. sogar die hauptidee des weltbaums mangelt ihr beinahe, nur das zutreffen einzelner nebenumstände überrascht, des triefenden honigs, des wurzelnagens und der vier tiere«; aber diese Ansicht, welcher Steinthal in dem oben angeführten Aufsatze sich anschliesst, ist den jetzt bekannten Thatsachen gegenüber unhaltbar. Übrigens komme ich auf die Vergleichung des Yggdrasil-Mythus weiter unten noch einmal zurück.

Welche von diesen indischen Versionen die altertümlichste sein mag, lässt sich kaum entscheiden. Ihre Abweichungen unter einander sind eigentlich ziemlich unerheblich, denn auch von den vier Schlangen der übrigen Fassungen findet sich eine Spur im Mahâbhârata, insofern die oben nur kurz berührte Deutung der Mäuse dieselbe mit Schlangen in Verbindung bringt *(ye tu vṛksham nikṛntanti mûshikâḥ pannagâs tathâ | râtryahâni tu tâny âhur bhûtânâm paricintakâḥ).* Dem nichtindischen Geschmack dürfte die Jaina-Fassung am meisten zusagen; dass sie darum altertümlicher sei als die anderen, wage ich nicht zu behaupten.

Von den übrigen orientalischen Fassungen sind die zunächst verwandten einmal diejenige des nicht-christlich arabischen »Bilauhar und Joasaph« (arabisch und deutsch mitgeteilt von Blau in ZDMG. VII, 401 f.), dann diejenige in »Kalîlah und Dimnah« (der arabische Text in de Sacy's Ausgabe p. 75 f.; französisch in dem dieser Ausgabe vorausgeschickten Mémoire historique etc. p. 28 f. — diese Übersetzung ist wiederholt in Loiseleur Deslongchamps' Essai sur les fables indiens p. 64 und von Liebrecht im Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, 127; deutsch bei Wolff p. XXXVI ff.; vgl. auch Benfey Pantschatantra I, 80), auf welche schon J. Grimm Myth. [1]461 = [4]666 aufmerksam gemacht hat. An den »Bilauhar und Joasaph« ist die Version des christlichen »Barlaam und Joasaph« anzuschliessen, da letzterer meiner Meinung nach nicht als die Quelle jenes arabischen Textes gelten kann, sondern selbst auf ein älteres vorderasiatisches Original zurückgeht (vgl. darüber ZDMG. XXXII, 584 und neuerlich die gegen Zotenberg gerichteten Ausführungen Hommel's in den Verhandlungen des Wiener Orientalisten-Congresses, Semitische Section p. 131 ff.); den griechischen Text unserer Parabel gab zuerst Valentin Schmidt in den Wiener Jahrbüchern der Litteratur XXVI (1824), 30 f., dann Boissonade in seiner Ausgabe des B. und J. Anecdota graeca IV, 111 ff. (wiederholt bei Migne, Patrol. graeca XCVI, 976 f.), neuerlich nach einer grösseren Zahl von Handschriften Zotenberg, Notice sur le livre de Barlaam et Joasaph p. 111 ff. (ebenda 147 ff. und 164 f. auch christlich-arabisch und äthiopisch) — deutsch findet man dieselbe in Liebrecht's Übersetzung des B. und J. (Münster 1847) p. 92 ff. Die Moralisationen in diesen drei Werken lauten folgendermassen:

Bilauhar und Joasaph nach Blau: »Der Brunnen ist die trübsalsvolle Welt; die beiden Äste sind das Leben; die beiden Mäuse sind die Nacht und der Tag, und die Hast, mit der sie die Äste

zernagen, ist die Hast, mit der die Tage und Nächte das Leben kürzen; die Nattern sind die vier Grundsäfte (quatuor humores), die so beschaffen sind, dass wenn einer von ihnen losstürmt (d. h. aus dem Gleichgewichte mit den andern herauskommt), er den Tod bewirkt; der Drache ist der lauernde Tod; die Bienen und Wespen sind die Widerwärtigkeiten und Trübsale; der Honig aber ist die thörichte Freude der Menschen in der Welt an der kurzen, mit Leiden und Beschwerden gemischten Sinnenlust, die sie darin erlangen, gleich dem mit den Stichen der Wespen und Bienen gemischten Honiggenuss.«

Barlaam und Joasaph nach Zotenberg: »Ὁ μὲν μονόκερως τύπος ἂν εἴη τοῦ θανάτου τοῦ διώκοντος ἀεὶ καὶ καταλαβεῖν ἐπειγομένου τὸ Ἀδαμιαῖον γένος· ὁ δὲ βόθρος ὁ κόσμος ἐστὶ πλήρης ὑπάρχων παντοίων κακῶν καὶ θανατηφόρων παγίδων· τὸ φυτὸν δὲ τὸ ὑπὸ τῶν δύο μυῶν ἀπαύστως συγκοπτομένον ὃ περιεδέδρακτο ὁ δίαυλος ὑπάρχει τῆς ἑκαστοῦ ζωῆς, ὁ δαπανώμενος καὶ ἀναλισκόμενος διὰ τῶν ὡρῶν τοῦ ἡμερονυκτίου καὶ τῇ ἐκτομῇ κατὰ μικρὸν προσεγγίζων· αἱ δὲ τέσσαρες ἀσπίδες τὴν ἐπὶ τεσσάρων σφαλερῶν καὶ ἀστάτων στοιχείων σύστασιν τοῦ ἀνθρωπείου σώματος αἰνίττονται ὧν ἀτακτούντων καὶ ταραττομένων ἡ τοῦ σώματος καταλύεται σύστασις. Πρὸς τούτοις καὶ ὁ πυρώδης ἐκεῖνος καὶ ἀπηνὴς δράκων τὴν φοβερὰν εἰκονίζει τοῦ ᾅδου γαστέρα τὴν μαιμάσσουσαν ὑποδέξασθαι τοὺς τὰ παρόντα τερπνὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν προκρίνοντας. Ὁ δὲ τοῦ μέλιτος σταλαγμὸς τὴν γλυκύτητα ἐμφαίνει τῶν τοῦ κόσμου ἡδέων δι᾽ ἧς ἐκεῖνος ἀπατῶν τοὺς ἑαυτοῦ φίλους οὐκ ἐᾷ τῆς σφῶν προνοήσασθαι σωτηρίας.«

Kalîlah und Dimnah nach de Sacy: »Ce puits, c'est le monde, rempli de dangers et de misères. Les quatre serpens, ce sont les quatre humeurs dont le mélange forme notre corps, mais qui, lorsque leur équilibre est rompu, deviennent autant de poisons mortels: ces deux rats, l'un noir, l'autre blanc, ce sont le jour et la nuit, dont la succession consume la durée de notre vie: le dragon, c'est le terme inévitable qui nous attend tous: le miel enfin, ce sont les plaisirs des sens, dont la fausse douceur nous séduit et nous détourne du chemin où nous devons marcher.«

Dass diese drei Moralisationen in naher Beziehung zu einander stehen, liegt auf der Hand. Auffallend ist, dass bei den beiden arabischen Texten der in der Parabel selbst erwähnte Elephant in der Moralisation übergangen wird, während die Bienen wenigstens in der des Bilauhar und Joasaph zu ihrem Rechte kommen; Elephant und Deutung der Bienen weisen hier besonders klar auf die indische Quelle hin. Noch auffallender aber ist, dass in dem christlichen Text das Einhorn für den Elephanten gesetzt ist, da es doch sonst in der christlichen Symbolik (des »Physiologus« wenigstens) den Heiland bedeutet. Sollte es schon auf die Vorlage des christlichen Verfassers zurückzuführen sein?

Erheblich jünger sind die zwei orientalischen Bearbeitungen unserer Parabel, welche wir zuletzt zu betrachten haben. Sie gehören beide erst Autoren des 13. Jahrhunderts und zeigen mehrere Abweichungen gegen die früheren Versionen. Die eine ist ein Gedicht des Jelâl-ed-dîn Rûmî, welches J. v. Hammer in seiner Geschichte der schönen Redekünste Persiens p. 183 in deutscher Übersetzung mitgeteilt hat, auf die schon J. Grimm Myth. [1]461 = [4]666 aufmerksam machte. Diese Übersetzung ist, wie Boxberger mit Wiederholung derselben in den Neuen Jahrbüchern f. Philol. u. Paed. CVI, 140 ff. ausführlich nachgewiesen hat, die directe Vorlage der Rückert'schen »Parabel«, welche nach Colshorn und Goedeke's Deutschem Lesebuch (Hannover 1859), p. 182 zuerst im Frauentaschenb. für 1823, p. 352 veröffentlicht worden ist.[1] Die andere Fassung finden wir in der 68. Fabel des Ba-

[1] Danach Oehlenschlaeger's Übersetzung »Manden i Brönden. En österlandsk Fabel efter Fr. Rückert«, deren Liebrecht zu Dunlop's Geschichte der Prosadichtungen p. 462 gedenkt. Gedruckt ist dieselbe in der Zeitschrift Prometheus for Juli 1834, dann in Oehlenschlaeger's Digtervaerke Bd. V (1836), später in Oehlenschlaeger's Samlede Vaerker Bd. XXVI. Ballader, Romancer og poetiske Fortaellinger = Digtervaerke Bd. XVII (1846); sie fehlt in der letzten Gesamtausgabe, vgl. F. L. Liebenberg Bidrag til den oehlenschlaegerske Literaturs Historie I (1868), p. III. (Gütige Mitteilung V. Fausböll's, zum Teil nach brieflichen Notizen Liebenberg's.)

rachia Nikdani (Parabolae vulpium Rabbi Barachiae Nikdani, ed. M. Hanel, Prag 1661, p. 238 ff.), zu der Steinschneider ZDMG. XXVII, 562 noch andere Anklänge in Redensarten und Sprichwörtern aus der jüdischen und arabischen Litteratur beibringt. Mit ihr stimmt wohl auch die Version, welche Steinschneider ZDMG. IX, 839 aus einer spanisch-hebräischen Handschrift des 13. Jahrhunderts nachweist, zusammen mit der Parabel von den drei Freunden und der vom Jahreskönig, die sich gleichfalls im »Barlaam und Joasaph« wiederfinden und wegen deren anderweitiger Verbreitung auf Goedeke, Every-man, Homulus und Hekastus (Hannover 1865), p. 12 ff. sowie auf Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 238. 224 verwiesen werden kann. In Ibn Chisdai's »Prinz und Derwisch«, der hebräischen Bearbeitung des nichtchristlich arabischen »Bilauhar und Joasaph«, kommt der »Mann im Brunnen« nicht vor (so richtig Steinschneider ZDMG. IX, 839 und Hommel a. a. O. p. 145 gegen Steinschneider ZDMG. XXVII, 561).

Jelâl-ed-dîn's wie Barachia's Fassung haben die vier Schlangen ganz aufgegeben; jener hat ein Kamel, dieser einen Löwen statt des Elephanten, Jelâl-ed-dîn ausserdem Manna statt des Honigs. Aus der Moralisation der beiden Texte hebe ich nur hervor, dass Kamel wie Löwe den Tod bedeuten, der Drache die Hölle. Der Löwe Barachia's dürfte auf die hebräische Übersetzung von »Kalilah und Dimnah« zurückführen, von welcher ihn natürlich auch Johann von Capua (Benfey Pantschatantra I, 80) übernommen hat.

Durch die Übersetzungen von »Kalilah und Dimnah« und von »Barlaam und Joasaph« gelangte dann unsere Parabel in die abendländischen Litteraturen. Ich verzichte aber darauf, sie durch alle diese Übersetzungen (resp. die Abkürzungen des »B. u. J.«) zu verfolgen[1] und will nur die Fälle aufzählen, in welchen sie aus diesem Zusammenhange losgelöst erscheint. Von ihnen kommt zuerst in Betracht Gesta Romanorum Cap. 168 und die geistlichen Autoren, welche Oesterley im ersten Teil seiner Anmerkung dazu zusammengestellt hat: Odo de Ciringtonia, Stephanus de Borbone, Jacobus de Voragine (Legenda aurea), Joannes Gallensis, Joannes junior (Scala celi), Vincentius Bellovacensis (Speculum historiale und Speculum morale), der Verfasser des Destructorium viciorum, Gabriel Barelta, Martinus Polonus, der Verfasser des Speculum exemplorum. Die Quelle für alle ist die lateinische Übersetzung des »Barlaam und Joasaph«, welche in den Gesta ausdrücklich citiert und von den genannten geistlichen Autoren auch sonst ausgiebig benützt ist, wie Voigt Zeitschr. f. deutsch. Altert. XXIII, 283 ff., Gaidoz Mélusine III, 295 und Goedeke, Every-man etc. p. 17 ff. mit den Anm. p. 205 und 207 im einzelnen nachweisen. Ausserdem hat noch Mone Anz. f. Kunde der deutschen Vorzeit IV (1835), p. 358 aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts zu Arras eine verkürzte und auch sonst mehrfach veränderte lateinische Fassung mitgeteilt.

Altfranzösisch haben wir neben den Bearbeitungen des »Barlaam und Joasaph« ein besonderes »Dit de l'Unicorne et du Serpent« (mehr als 300 Verszeilen) nach mehrfacher Aufzeichnung in Handschriften der Pariser Nationalbibliothek: die eine

[1] Vgl. im allgemeinen Benfey Pantschatantra I, 80 ff. und Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 168. Nur über den griechischen Text des Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης mag eine kurze Bemerkung gestattet sein. In Stark's Ausgabe fehlt mit den gesamten Prolegomena auch dieses Stück; Aurivillius scheint nach Benfey Pantschatantra I, 80 nur die Moralisation zu haben; das Gleichnis selbst hat erst Teza in Benfey's Orient und Occident II, 713 aus einer Handschrift der Laurentiana griechisch mitgeteilt.

herausgegeben von Jubinal Nouveau recueil de contes etc. (Paris 1842) II, 113 ff.; eine andere picardische herausgegeben von F. [recte J.] Wollenberg: Le dit de l'unicorne et del serpent, en vieux picard, offert à M. F. Marggraff pour le cinquantième anniversaire de son entrée dans la carrière du professorat le 30 mars 1862. Berlin, Calvary. 7 pp. kl. 4⁰; eine dritte erwähnt von Francisque Michel, Roman de la Violette p. LVI. Das Dit lässt, wie die beiden letzten orientalischen und mehrere der occidentalischen Versionen, die vier Schlangen fallen und ersetzt den Brunnen durch eine abgrundtiefe Bergschlucht.

In Deutschland hat unser Gleichnis offenbar durch die mittelhochdeutschen Bearbeitungen des »Barlaam und Joasaph« grosse Verbreitung erhalten. Einzelabschriften desselben nach dem »Barlaam und Josaphat« des Rudolf v. Ems finden sich nach der Notiz in Pfeiffer's Ausgabe p. 408 in einer Wiener und einer Heidelberger Handschrift; eine dritte hat v. Karajan, Frühlingsgabe für Freunde älterer Litteratur (Wien 1839) = Der Schatzgräber (Leipzig 1842), p. 148 aus einer damals im Besitze des Wiener Antiquars Matthäus Kuppitsch befindlichen Handschrift des 15. Jahrhunderts nachgewiesen. Ein anderer poetischer Text (von J. Grimm Myth. [1]461 = [4]666 dem Stricker zugeschrieben), in nur 48 kurzen Reimpaaren, ist aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts unter dem Titel »Die Jagd des Lebens« in v. Lassberg's Liedersaal I (1820), 253 ff., no. 34 mitgeteilt (neuhochdeutsch in Ludwig Bechstein's Deutschem Märchenbuch, Leipzig 1846, p. 78 f.); an Stelle des Brunnens tritt hier ein See, die vier Schlangen fehlen; in beiden Einzelheiten stimmt trotz ausdrücklicher Berufung auf »Barlaam und Josaphat« die Fassung Hugo's v. Trimberg in seinem Renner fol. 117ᵛ der Frankfurter Ausgabe von 1549. Eine Handschrift des Matthäus Kuppitsch vom Jahre 1501 scheint nach dem Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit VIII (1839), 209 gleichfalls einen poetischen Text unserer Parabel zu enthalten. In demselben Bande des Anzeigers Sp. 280 erwähnt Mone ein entsprechendes Gedicht des Michel Beheim (geb. 1421). Nach der deutschen Übersetzung von Kalîlah und Dimnah, dem »Buch der Beispiele der alten Weisen« dichtete endlich Hans Sachs am 25. Mai 1557 das Gedicht »Ein Bild des Menschen elenden, gefährlichen Lebens«, abgedruckt in »Hans Sachs ernstliche Trauerspiele etc. Bearbeitet und herausgegeben von J. G. Büsching«. Erstes Buch (Nürnberg 1816), Nr. 29 p. 336 ff., auf welches Büsching Wöchentliche Nachrichten f. Freunde der Geschichte u. s. w. des Mittelalters I, 104 als auf eine Parallele zu dem Texte Rudolf's v. Ems hinweist. Ein Gedicht gleichen Inhalts steht nach Oesterley zu Gesta Romanorum Cap. 168 in »Meisterges. U, 155« d. h. einer Göttinger Handschrift mit Meistergesängen des Hans Sachs aus den Jahren 1537—1554 (vgl. Goedeke Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung I², 252). Eine abgekürzte prosaische Fassung, die sich ausdrücklich auf »Barlaam und Josaphat« beruft, findet sich — mitten zwischen mathematischen, astrologischen und mystischen Stücken in lateinischer Sprache — in einer Leipziger Handschrift des 15. Jahrhunderts und ist im Anzeiger u. s. w. II (1833), 72 f. mitgeteilt. Nach Oesterley's Angabe hat auch Geiler Arbore humana 15 b und Narrenschiff 95 b Q, 3 (vgl. Goedeke a. a. O. I², 400 f.) von unserem Gleichnisse Gebrauch gemacht.

Eine neugriechische Fassung mag die Reihe der sicheren Entsprechungen abschliessen. Ich verdanke den Hinweis auf dieselbe Herrn Dr. K. Krumbacher, übrigens ist sie schon von Martin Crusius im weiteren Verlauf der unten zu besprechenden

Stelle seiner Schwäbischen Chronik erwähnt worden. Sie findet sich in dem 'Απόκοπος des Μπεργαδῆς, einem Gedichte in 558 politischen Versen aus dem Anfange des 16. Jahrhunderts, welches zu Venedig 1534. 1543. 1667. 1721 gedruckt worden ist und auch in einem Wiener Manuscript handschriftlich vorliegt. Neuerlich ist dasselbe von Legrand wiederholt herausgegeben worden, zuerst in der Collection de Monuments pour servir à l'étude de la langue néo-hellénique Nr. 9 (1870), dann in der Bibliothèque grecque vulgaire II, 94 ff.; vgl. daselbst die Einleitung p. LX und LXVI ff. Unsere Parabel erscheint in der Einkleidung eines Traumgesichtes. Der Dichter verfolgt im Traume eine Hirschkuh und gelangt auf eine Wiese, wo er einen Baum mit Bienenstock besteigt. Nachdem er sich trotz der Bienenstiche den Honig hat schmecken lassen, bemerkt er, dass eine weisse und eine schwarze Maus die Wurzel benagen, sowie dass der Baum am Rande eines Abhanges und bei einem Brunnen steht, in dessen dunkler Tiefe ein schrecklicher Drache lauert. Schliesslich fällt der Baum und der Dichter stürzt in den Schlund des Drachen, welcher sich als der Hades herausstellt. Ob der Verfasser seinen Stoff direct dem »Barlaam und Joasaph« oder zunächst einer romanischen Vorlage entnahm, wird kaum zu entscheiden sein. — Ein in manchem Betracht mit dem 'Απόκοπος verwandtes Gedicht ist die 'Ρίμα θρηνητική εἰς τὸν πικρὸν καὶ ἀκόρεστον Ἅδην des Joannes Pikatoros bei Wagner Carmina graeca medii aevi p. 224 ff., in welcher jedoch die Beziehungen zu unserer Parabel fast ganz verdunkelt sind.

Endlich haben wir noch einiger unsicheren Ausläufer der Parabel zu gedenken. Zu ihnen gehören vor allem die bereits oben berührten Übereinstimmungen, welche Jacob Grimm Myth. [1] 460 f. = [4] 666 f. in der Schilderung des altnordischen *askr Yggdrasils* und der diesen Weltbaum bewohnenden Tiere zu entdecken glaubte. Hält man dieselben wirklich für so schlagend, dass sie nicht auch Zufall sein könnten, so dürfen sie nach dem, was wir oben über den specifisch indischen Charakter des Gleichnisses dargelegt haben, nur so erklärt werden, dass die christliche Litteratur der Nachbarvölker hier die einheimische Überlieferung des Nordens in einigen Punkten nicht unerheblich beeinflusst hat. Ich ziehe es jedoch vor, die Übereinstimmung als zweifelhaft zu betrachten. Eine andere Ähnlichkeit glaubt Lévêque, Les légendes de l'Inde et de la Perse p. 505 in der allegorischen Schilderung zu Eingang der Divina Commedia erkennen zu dürfen, wo schon von Boccaccio der dunkle Wald auf das menschliche Leben, die wilden Tiere auf die sinnlichen Leidenschaften gedeutet worden sind; diese Übereinstimmung ist freilich so geringfügig, dass sie recht gut Zufall sein kann. Mehr an die Schilderung der Parabel erinnert die schon von Liebrecht Jahrb. f. rom. u. engl. Litt. II, 127 hervorgehobene schweizerische Sage, welche die Brüder Grimm in den Deutschen Sagen Nr. 216 nach älteren Quellen mitgeteilt haben und in der ein Mann in eine brunnenartige Grube zwischen zwei Drachen hinabstürzt und während seines unfreiwilligen Aufenthaltes in derselben sich von einer salzigen Flüssigkeit nährt, die aus den Felsenwänden hervorschwitzt. Eine Nachahmung könnte in einer Stelle des »Wunderbarlichen Vogel-Nests« von Grimmelshausen vorliegen, wo der Held der Erzählung vor einer Schar Wölfe auf einen Baum flüchtet und sich dort des weiteren durch zwei Schlangen bedroht sieht, s. v. Keller, Der abenteuerliche Simplicissimus und andere Schriften des H. J. C. von Grimmelshausen. Dritter Band (Bibl. d. litt. Vereins zu Stuttg. LXV), p. 492. Kurz, H. J. Christoffels von Grimmelshausen Simplicianische Schriften III, 501 f. Den

letzten Nachklang erblicke ich in einer modernen Zeitungsgeschichte, welche ich den Münchner Neuesten Nachrichten 1887 Nr. 169 entnehme: Eine Frau aus der Gemeinde Lochbroow in Schottland stürzt über die Felsen, welche den Loch Marce einschliessen. »Ein aus einem Felsenschrund hervorwachsender Baum verhinderte, dass sie in dem Wasser des Sees ihren Tod fand ... Endlich bemerkte sie einen Vorsprung nahe beim Baume, der ihr wenigstens einen, wenn auch kaum sicheren Sitzplatz bot . . . Ihren brennenden Durst stillte sie mit dem Wasser, das von dem überhängenden Felsen tröpfelte ...« Erst nach drei Tagen und zwei Nächten wird sie gerettet.

Die Geschichte unseres Gleichnisses wäre unvollständig, wenn wir nicht zum Schlusse noch der bildlichen Darstellungen kurz gedächten, welche ihm im Abendlande zu teil geworden sind. Am berühmtesten ist darunter eine Sculptur an dem südlichen Portal des von Benedetto Antelami 1196 begonnenen Baptisteriums zu Parma, deren Erklärung aus unserer Parabel zuerst von Duchalais und Didron vertreten worden ist (die gesamte Litteratur s. bei Schnaase, Gesch. der bild. Künste [2] VII, 262, wozu noch eine Abhandlung Piper's in seinem Evangelischen Jahrbuch für 1866 (Jahrg. 17), p. 35 ff. nachgetragen werden kann). »Man sieht im Bogenfelde ... einen Baum, in der conventionellen Weise der Miniaturen, in dessen Krone ein Jüngling sitzt, der einen Bienenkorb hält, während am Fusse desselben ein Drache zu ihm hinauf Feuer speit und an den Wurzeln zwei Tiere nagen, die man vielleicht für Wölfe oder Hunde halten könnte. Endlich sieht man zur Seite Sonne und Mond . . .« Das Einhorn und die vier Schlangen fehlen gänzlich. Wie weit die Abweichungen von der aus »Barlaam und Joasaph« geläufigen Version der Parabel auf litterarische Quellen des Bildhauers (etwa eine italienische Bearbeitung des B. und J. oder einen dem altfranzösischen Gedichte verwandten Text, vgl. Unger in den Gött. gel. Anz. 1867, p. 1304), wie weit sie auf künstlerische Rücksichten zurückzuführen sind, dürfte schwer zu entscheiden sein. Miniaturen in griechischen und slavischen Psalterhandschriften (die eine griechische ist aus dem Jahre 1066), in welchen das Einhorn nicht fehlt, haben Piper a. a. O. p. 44 f. und Schnaase a. a. O. p. 263 nachgewiesen. Dazu kommen noch Malereien im Kloster Lorch bei Schwäbisch Gmünd, über welche W. Menzel im Anzeiger f. Kunde der deutschen Vorzeit VIII (1839), 279 f. aus Martin Crusius' Schwäbischer Chronik T. III, Buch 12, Cap. 35 folgendes mitgeteilt hat: »Zu Lorch ist ein merkwürdiges Gemähld, soviel ich mich besinnen kann, fast auf diese Weise: Man siehet einen Baum, auf welchen jemand steigt. Das Honig fliesst. Es sind zwey Mäuse, die unten den Baum benagen, eine weisse und eine schwartze. Der Tod sitzt auf einem schnelllaufenden Einhorn, und hält einen gespannten Bogen, worauf ein Pfeil liegt. Es sind Schlangen da, es ist ein Drach da. Dabey stehen deutsche Reimen, welche die Auslegung in sich halten« etc.

Damit endet der Kreislauf dieses wahrhaft confessionslosen Gleichnisses, welches Brahmanen, Jaina, Buddhisten, Muhammedanern, Christen und Juden in gleichem Masse zur Erbauung gedient hat.

Ernst Kuhn.

Indogerm. *népôt, népt̥r* »Waise«.

In der Ableitung des obigen Wortes haben die modernen Etymologen ausser Benfey, indem sie das schon von den alten Indern richtig Gefundene ausser acht liessen, falsche Fährten betreten. Benfey selbst giebt (Kuhn's Zeitschr. Bd. IX, 111 f.), unter Gegenüberstellung von lat. *compos* und unter Hinweisung auf *infans,* eine Bedeutungsentwickelung von *nepos,* für welche wir eine andere setzen möchten. Was zunächst den indischen Etymologen betrifft, dem wir die Analyse des Wortes verdanken oder der uns dieselbe wenigstens als der früheste übermittelt, so ist es Pâṇini, der Lieblingsschriftsteller des Jubilars, mit dessen erneuter Herausgabe und Bearbeitung sich dieser wie mit dem neuen lexikalischen Werke selbst das beste Festgeschenk geschaffen haben wird. Pâṇini stellt in Regel VI, 3, 75 unter eine Reihe von mit dem Negativ-Präfix *na* versehenen Wörtern (wie *ná-vedas, nâsatya, ná-bhrâj, ná-puṅsaka*) auch *ná-pât.* Über die Bedeutung lässt sich der grosse Grammatiker, wie meistenteils, gar nicht aus, und es ist dafür die Kâçikâ vr̥tti nachzusehen. Spätere Autoren, wie z. B. Vardhamâna zu Vers 155 seines Gaṇaratna-mahodadhi, copieren einfach die lakonischen Worte jenes Commentars, die weiter nichts besagen, als *na pâtiti napât,* d. h. »weil er nicht schützt, heisst er Nichtschutz«. Analog ist das bei Benfey implicite vorhandene Raisonnement: »Weil er nicht mächtig ist, heisst er ohnmächtig.« Uns steht es frei, in umgekehrter Weise zu argumentieren: »Weil er nicht geschützt wird, heisst er Nichtschutz«, und wir möchten im folgenden die letztere Deutung als die allein mögliche erweisen. Bekanntlich ist *ne* einfach die hochtonige Form der Privativ-Partikel *n̥* (indisch und griechisch *a*) und kommt namentlich im Lateinischen häufig zur Anwendung, wo es sich auch mit Verben (*nequeo, nescio*) verbindet. Die ursprünglich nur für die schwachen Casus und gewisse Ableitungen gebräuchliche Form *nept̥r* ergiebt sich deshalb ohne weiteres — wegen des Vocalausfalls sehe man Zeitschr. für vgl. Sprachf. XXV, 42 nach — als synonym mit ἀπάτωρ, »vaterlos«. Auf dieselbe Bedeutung gelangen wir mit *né-pôt,* indem wir die Bildung mit Benfey zu den auf das Affix *t* endigenden Wörtern stellen, also etwa zu *super-stit* »überbleibend«, *sacerdôt* »Sacra-schenker«, *locu-plêt* »begütert«, ἀ-γνῶτ »ungekannt« (auch »unkundig«), ὠμο-βρῶτ »roh essend«, προβλῆτ »vorgeworfen, vorspringend«, *deva-çrút* »gott-erhört«. Man sieht, dass diesen Bildungen activische und passivische Bedeutung promiscue zukommt, und so dürfen wir auch dem Stamm *né-pôt* (Nichtschutz) die Bedeutung »unbeschützt« zuschreiben, wobei dann also gleichzeitig die Sanskrit-Wurzel *pâ* »schützen« als indogermanische Wurzel *pô* nachgewiesen und eine Ableitung des ganz parallel mit *pôt* angewendeten Wortes *pat̥r* von derselben Wurzel (vgl. lat. *dator* von Wurzel *dô*) wahrscheinlich gemacht wäre. Wenn hiernach das besprochene Wort ursprünglich etwa »vaterlose Waise« bedeutete, so dürfen wir annehmen, dass solche *népôtes* nach indogermanischer Gewohnheit (mit

der verwitweten Mutter, wenn sie noch lebte) der Familie des Onkels oder Grossvaters zufielen, weshalb sich aus dem Namen wegen der entstehenden Beziehungen zu den eigenen Kindern oder zu den unmittelbaren Nachkommen des Beschützers (Onkels oder Grossvaters) ein neues Verwandtschaftswort für Neffe und Enkel herausbilden konnte. Also nicht einer ursprünglichen Sprachschöpfung, sondern einer gesetzlichen Gewohnheit indogermanischer Witwen- und Waisen-Versorgung verdankt das indogermanische Wort für Neffe und Enkel seine gangbare Bedeutung. Darnach hat auch die von dem Mitforscher des Jubilars dem Worte für den Veda zugewiesene Grundbedeutung »Abkömmling, Sohn« einer andern Platz zu machen, als welche etwa folgende vorgeschlagen werden mag: »vaterloses, resp. schutzloses, von Onkel oder Grossvater adoptiertes Kind, darnach Kind im allgemeinen.« Und in der That sprechen die Verbindungen in der vedischen Sprache, aus denen die allgemeinere Bedeutung »Abkömmling« erschlossen worden ist, nicht sowohl für wirkliche Abstammung, als für ein unbestimmtes Kindschafts- oder Angehörigkeits-Verhältnis, für irgend eine besondere Beziehung oder Abhängigkeit; wir übersetzen in solchen Fällen *nápāt* und *naptī* besser mit »Kind«, als mit »Sohn« und »Tochter«. Erbeutete Sklavinnen heissen Rv. VIII, 2, 42 *ráṇasya naptyā̀* »Kinder des Kampfes oder der Lust«; *duhitúr naptyàm* ist genau genommen nicht mit »Tochter der Tochter«, sondern mit »Enkelin von der Tochter her« wiederzugeben; *apā̃ṃ nápāt* wäre sonach »das Wasserkind«; was indessen gerade der letztern Bezeichnung für ein besonderer Mythus zu Grunde gelegen haben mag, das zu ermitteln, sowie überhaupt der spezifisch indischen Bedeutungsentwickelung des Wortes *nápāt* nachzugehen, liegt ausserhalb des Rahmens dieser kurzen Skizze.

Ernst Leumann.

Das indische Ernteopfer.

Das Opfer, wie es in den Brâhmaṇa und Çrautasûtra dargestellt wird, unterscheidet sich von dem Opfer, welches wir bei andern Völkern und auch bei den Indern selbst in älterer Zeit kennen lernen, in mehreren sehr wesentlichen Punkten. Vor allem ist es auffallend, dass dasselbe in keiner Beziehung steht zu den Verhältnissen und Bedürfnissen des gewöhnlichen Lebens, sondern lediglich eigenen Gesetzen folgt. Dieser Zustand ist natürlich nicht ursprünglich, sondern ist künstlich herbeigeführt; das ganze Opferwesen ist in ein künstliches System gebracht. Wir haben in den Liedern des Veda noch den Beweis, dass auch in Indien ursprünglich dieselbe Anschauung dem Opfer zu Grunde lag, wie bei den übrigen Völkern, nämlich die, dass der Mensch durch das Opfer den Göttern gegenüber seine Unterthänigkeit bezeugte, um so ihre Huld und Hilfe zu erlangen, und andererseits seinem Danke für erfahrene Hilfe ebenfalls durch Opfer Ausdruck verlieh. Aber indem er Dank darbrachte, glaubte er damit zugleich die Götter verpflichten zu können, ihm auch fernerhin Segen und Gedeihen zu schenken. »Do ut des«: das ist vielfach mit Recht als der leitende Gedanke des Opfers innerhalb des Heidentums bezeichnet worden. In Indien ändert sich das in der Zeit, die uns durch die Brâhmaṇa und Sûtra repräsentiert ist: für die Thätigkeit der Götter tritt die magische Gewalt der Opferhandlung ein. Der richtige Vollzug des Opfers verschafft dem Menschen Erfüllung seiner Wünsche, ohne dass eine Mitwirkung der Götter noch weiter notwendig wäre. Es heisst nun: wer das und das Opfer vollzieht, oder den und den Spruch recitiert, der erlangt das, für dessen Erlangung er opfert. Natürlich kann nun von einem Dankopfer keine Rede mehr sein und so kennt das spätere Ritual thatsächlich nur Bittopfer oder genauer Wunschopfer.

Diese Entwickelung zeigt sich recht deutlich an dem in der Überschrift genannten Opfer, dem âgrayaṇam. Dasselbe ist zweifellos ursprünglich ein Erntedankopfer gewesen, davon zeigt selbst die spätere Form noch deutliche Spuren. Es besteht in einer Darbringung von Erstlingen der Feldfrüchte; und die Gottheiten, denen geopfert wird, sind solche, die auf das Gedeihen der Früchte Einfluss hatten: Soma, Indra, Himmel und Erde, daneben auch Agni und die viçve devâs. Die Darbringung eines einschaligen Kuchens für Himmel und Erde wird Kaush. Br. 4, 14 motiviert mit den Worten: *dyâvâpṛthivî vai sasyasya sâdhayitryau, pratishṭhâ pṛthivy, odmanâsâv anuveda* (so zu lesen mit dem Commentar gegen *odmanâsâm* der Hss.). Es wird aber das âgrayaṇam im Kaush. Br. unter den *kâmyâ ishṭayaḥ* mit aufgeführt, d. h. unter den Opfern, die für die Erfüllung eines bestimmten Wunsches dargebracht werden (4, 12 *âgrayaṇenânnâdyakâmo yajeta*). Die Entwickelung haben wir uns so zu denken, wie es schon oben angedeutet ist: indem man den Göttern für empfangene Wohlthaten dankte, glaubte man sie zu bestimmen, mit ihren Wohlthaten fortzufahren, oder nach späterer Auffassung: indem man

nach der Ernte das vorgeschriebene Opfer darbrachte, meinte man, sich für das nächste Jahr wieder eine gute und reichliche Ernte zu sichern. Etwas ganz Analoges können wir beobachten an den Resten alter Opferhandlungen, die sich im heutigen Volksbrauche bei uns noch erhalten haben, und zwar besonders in Verbindung mit der Ernte. Auch da ist der ursprüngliche Zusammenhang in der Regel völlig vergessen und es heisst nun nur noch: das und das muss man thun, um für das nächste Jahr wieder eine reichliche Ernte zu erhalten.

Für die spätere Zeit hat dieses einzige Opfer des Çrautarituals, das noch in Verbindung steht mit der gewöhnlichen Thätigkeit des Menschen und das infolgedessen eigentlich nicht recht in das System passt, offenbar keine grosse Bedeutung mehr gehabt. Die Lehrbücher geben Anweisungen, wie der einzelne seinen Verpflichtungen nachkommen kann, ohne deshalb ein besonderes Opfer darbringen zu müssen. Am ausführlichsten finden wir dieselben Kaush. Br. 4, 14 (und damit vollständig, zum Teil wörtlich übereinstimmend Çankh. Çr. S. 4, 12, 14—17): Wenn er zu diesem (Opfer, nämlich der âgrayaṇeshṭi) keine Lust hat, so mag er die Opfergabe beim Voll- oder Neumondsopfer von neuen Früchten nehmen, um beides (âgrayaṇa und Voll- resp. Neumondsopfer) zu erlangen; oder er mag auch beim Voll- oder Neumondsopfer die Opfergaben nachfolgen lassen, um die Götter nicht zu verkürzen; oder er kann auch das abendliche und morgendliche agnihotra mit einer Abkochung von neuen Früchten darbringen, um beides (âgrayaṇa und agnihotra) zu erlangen; oder er kann eine Topfspeise von neuen Früchten auf dem gârhapatya kochen und in dem âhavanîya diesen Gottheiten des Ernteopfers und svishṭakṛt als viertem darbringen mit den Worten: dem svâhâ, dem svâhâ: um die Götter nicht zu verkürzen; oder er kann auch die neuen Früchte der agnihotrî-Kuh zu fressen geben und mit der von dieser gewonnenen Milch das abendliche und morgendliche agnihotra darbringen, um beides zu erlangen. Nur das Çat. Br. (2, 4, 3, 14) verbietet das âgrayaṇa in der Weise mit dem agnihotra zu verbinden, dagegen geben die Sûtra dieselben Möglichkeiten, wie das Kaush. Br. Die Götter sollen also nicht um das was ihnen zukommt betrogen werden: die neuen Früchte sollen in irgend einer Form ihnen dargebracht werden, aber ohne dass der Mensch sich die Unbequemlichkeit eines besonderen Opfers aufzuerlegen braucht; und es genügt als Grund für eine derartige Vereinfachung des Verfahrens: wenn er keine Lust hat dazu *(yad etasyai glâyât)*. Jedenfalls geht daraus hervor, dass man gerade auf dieses Opfer in der späteren Zeit sehr wenig Gewicht legte, denn mit anderen nahm man es in der Regel nicht so leicht.

Die Zeit der Darbringung ergab sich von selbst: dieselbe hatte zu erfolgen, sobald die Ernte eingebracht war; ein Teil des neugeernteten Getreides war für die Götter auszuscheiden und ihnen zu opfern. In den Texten finden wir ein dreifaches Ernteopfer: die çyâmâkeshṭi darzubringen *varshâsv âgate çyâmâkasasye*, die veṇuyavîshṭi (Opfer von Bambussamen) *vasanta âgate* (*grîshme* nach Kât. Çr. S. 4, 6, 17) und das Opfer von Reis und Gerste im Herbst (*çaradi*) resp. Frühling darzubringen. Die çyâmâkeshṭi soll nach Kaush. Br. 4, 12 erfolgen im Anschluss an das Neu- und Vollmondsopfer in der Weise, dass sie dem Neumondsopfer nachzufolgen, dem Vollmondsopfer voranzugehen hat. Ausserdem ist es auch gestattet, ein bestimmtes nakshatra abzuwarten. Also auch hier ist die durch die natürlichen Verhältnisse gegebene Zeitbestimmung nach dem System verschoben worden.

Die Darbringung besteht bei dem Hirsenopfer und bei dem Opfer von Bambussamen in einem Körnermus (*caru*) für Soma; bei dem Opfer von Reis und Gerste in einem zwölfschaligen Kuchen für Indra und Agni, einem Körnermus für die viçve devâs und einem einschaligen Kuchen für Himmel und Erde. Bei der veṇuyavîshṭi nach anderen in einem Körnermus für Agni oder Varuṇa oder Prajâpati. Als Opferlohn ist im Kaush. Br. vorgeschrieben für die beiden ersten Opfer eine Honigspeise (*madhuparka*), für das letzte ein erstgeborenes Kalb. Das Opfer von Reis und Gerste ist also offenbar das wichtigste von allen, die veṇuyavîshṭi wird bei Âçv. Çr. S. 2, 9 überhaupt nicht erwähnt.

Es ist also dieses Opfer trotz seiner geringen Bedeutung in dem späteren Ritual deshalb für uns von besonderer Wichtigkeit, weil wir berechtigt sind, darin einen Rest ursprünglicher Anschauungen und Opfergebräuche zu erkennen. Es ist ohne Zweifel die gerade Fortsetzung eines uralten indogermanischen Brauches, während sonst in Indien das Opferritual sich in einer Weise entwickelt hat, dass die ursprünglich zu Grunde liegenden Anschauungen völlig verwischt sind. Infolgedessen hat dies Ernteopfer auch ein weiteres religionsgeschichtliches Interesse.

Bruno Lindner.

Die Ironie im Mahâbhârata und im Ṛgveda.

Die richtige Auffassung von Gesprochenem oder Geschriebenem hängt nicht ausschliesslich ab von dem Verständnisse der einzelnen Wörter, der Wörter in dem Verbande, in welchem sie vorkommen, und von der Verbindung, in welche dieselben gebracht sind, sondern auch häufig von der Erkenntnis der Absicht dessen, von welchem die Äusserung herrührt. Meist allerdings erhellt dieselbe direct aus dem wörtlichen Sinne; derselbe deckt sich jedoch nicht immer mit jener. Einer der einfachsten Fälle dieser Art ist der der rhetorischen Frage, welche Ausdrucksform uralt zu sein scheint. Gegensatz zwischen dem Wort- und dem beabsichtigten Sinne wird zur Ironie; aber schon die Incongruenz eines bedingten Gegensatzes, die Unterschiebung von Accessorischem für das Wesentliche, oft des Consequens für das Präcedens, des von selbst sich Ergebenden für das Beabsichtigte, unbedingte Voraussetzung von notorisch Zweifelhaftem oder sicher Unwahrem, Übertreibung des Kleinen, Herabsetzung des Grossen und Ähnliches wird durch die versteckte Absicht zur Ironie, bei welcher noch ein wichtiges charakteristisches Moment darin liegt, dass der Urheber derselben sich des Risicos, ob er verstanden wird oder nicht, bewusst ist, mit Bewusstsein und mit Absicht sich demselben aussetzt. Sie greift oft über in das Gebiet der Paradoxie, der Hyperbel u. a., unterscheidet sich aber von diesen eben durch das subjective Moment.

In dem litterarischen Auftreten derselben unterscheiden wir zwei Arten derselben; die Ironie kann so zu sagen innerhalb des Stoffes angewandt werden, wie jede andere stilistische Redeform, Figur, Tropus etc. Dieselbe kann aber auch aus dem Stoffe heraustreten, eine indirecte Reflexion über denselben darstellen. So wird sie zur Ironisierung des Gegenstandes, zur Selbstironisierung des Urhebers. Dass die letztere Art als eine Störung der Illusion eigentlich und im allgemeinen verwerflich ist, versteht sich von selbst. Doch kann sie unter Umständen zur Beurteilung des thatsächlichen Verhältnisses zwischen Autor und Stoff von Interesse sein. Es fehlt diese Gattung Ironie z. B. im Kathâsaritsâgara nicht, wo der Dichter mehrfach sich über die Wunderbarkeit seiner eigenen Erzählung lustig macht. Ob dergleichen nicht auch im Homer vorkommt zu untersuchen möchte wohl der Mühe wert sein. Im Epos Kalewala findet sich diese Ironie gleichfalls.

Sicher ist so aufzufassen die Stelle Mahâbh. III, 168, 40 (Indralokâg.), wo der Dichter Mâtali zu Arjuna sagen lässt: *adbhutam idam — pratibhâti me | yadâ sthito ratham divyam padân na calitaḥ padam || devarâjo 'pi hi mayâ nityam atropalakshitaḥ | vicalan prathamotpâte hayânâm — || tvam punaḥ sthita evâtra rathe bhrânte Kurûdvaha |* »Wunderbar erscheint mir dies, dass du auf dem Wagen stehend nicht von einem Platz auf den andern gewackelt bist; denn sogar an dem König der Götter hab ich in diesem Falle immer beobachtet, dass er bei dem

ersten Anziehen der Pferde wackelt. Du hingegen stehst fest dabei, wenn [auch] der Wagen in Bewegung geraten ist.« Die dem Epos so geläufige übermässige Verhimmelung seiner Helden, und die entsprechende Geringschätzung desselben für die Götter konnte wohl nicht besser ironisiert werden.

So ist auch Yudhishṭhira's Verwunderung zu verstehen, dass Kuvera samt seinem Heere nicht von Agastya verbrannt worden, aus Zorn darüber, dass der Râkshasâdhipati Maṇimân, der in Kuvera's Gesellschaft sich befand, dem Ṛshi aus Übermut auf den Kopf gespuckt hatte (III, 161, 53 *idaṃ câçcâryabhûtam me yat krodhât tasya dhîmataḥ | tadaiva tvaṃ na nirdagdhaḥ sabalaḥ sapadânugaḥ* ||). Ähnlich in Bezug auf Çalya von seiten Yudhishṭhira's IX, 17, 40. Das Zusammentreffen Bhîma's mit Hanumân am Gandhamâdanaberge III, 146—151 mit der Bezugnahme auf Râma und das Râmâyaṇa ist offenbar durchaus ironisch gefärbt. Ironisch zu nehmen ist Yudhishṭhira's Entzücken über die Vertilgung der Kshattriya durch Râma Halabhṛt XII, 50, 2—4, besonders wenn man die kolossale Ungeheuerlichkeit des behaupteten Ereignisses in Betracht zieht.

Die Ironie zeigt sich auch in dem, was dieser oder jener Persönlichkeit zugemutet wird; köstlich in dieser Beziehung sind die Grüsse, die Yudhishṭhira (V, 30) Saṃjaya nach Hause mitgiebt *(kanyâḥ svajethâḥ sadaneshu Saṃjaya anâmayam madvacanena pṛshṭvâ),* die Erkundigungen um das Befinden sehr untergeordneter zum Teil wenig respectabler Persönlichkeiten (Köchinnen, *veçyâḥ*). Ironie klingt aus der gleichmässigen Antwort der von den Pâṇḍava um Beistand gebetenen Persönlichkeiten VI, 42, 41.56.71.82 *arthasya purusho dâso dâsas tv artho na kasyacit* | *iti satyam mahârâja baddho 'smy arthena Kauravaiḥ* || »Der Mensch ist der Sklave des Geldes, das Geld ist keines Menschen Knecht | das ist die Wahrheit (oder ‚das satyam'), o Mahârâja; durch das Geld bin ich an die Kaurava gefesselt.« Die Ironie liegt in dem hier doppeldeutigen *satyam.*

Auch die Erzählung von Cârvâka's Tod XII, 39 ist eine Ironisierung indischer Anschauung.

Von besserer Wirkung und poetisch berechtigt ist die Ironie, wenn dieselbe mit den Persönlichkeiten und den Thatsachen sich verträgt, und direct oder indirect denselben entspringt. So VIII, 66 der durch das unerwartete Erscheinen Arjuna's und Kṛshṇa's verursachte Irrtum Yudhishṭhira's, Karṇa sei nun bereits getötet, sowie alles, was in den nächsten Adhy. folgt. So Droṇa's Stillschweigen auf den Vorwurf, er sei ein *brâhmaṇabruvaḥ* VIII, 55, 34; so Kṛshṇa's Stillschweigen auf Yudhishṭhira's Dank, dass sie nunmehr durch seine Gnade *jayam prâptâ yaçaç câgryaṃ na ca dharmacyutâ vayam* | darauf *novâca Bhagavân kiṃcit dhyânam evânvapadyata* | XII, 45, 20.

Der Glaube an Seelenwanderung als Belohnung oder Strafe erscheint ironisiert X, 5, 27 *pitṛhantṝn ahaṃ hatvâ Pañcâlân niçi sauptike* | *kâmaṃ kîṭaḥ patango vâ janma prâpya bhavâmi vai* || »Hab ich die Töter meines Vaters, die Pañcâla, getötet, so mag ich meinetwegen bei einer Wiedergeburt Wurm oder Motte werden«, was zu Açvatthâman's verzweifelter Stimmung ebenso passt, wie eine ähnliche Äusserung Bhîma's nach der Besiegung Duryodhana's IX, 59, 11 *kâmaṃ svargaṃ narakaṃ vâ patâmaḥ* |

Scharf ist die Ironie III, 251, 23; 252, 25, welche die Bewohner der Hölle ein »*karma vaitânasambhavam Bṛhaspatyuçanoktair mantraiḥ*« als »*mantraviçâradâḥ*« ausführen lässt.

VIII, 44, 29 *vârâhaṃ kaukkuṭam mânsaṃ gavyaṃ gârdabham aushṭrikam* | *aiḍam ca ye na khâdanti teshâṃ janma nirarthakam* || vgl. mit III, 200, 4 *vṛthâ janmâni catvâri . . . | parapâkeshu ye 'çnanti âtmârthaṃ ca pacet tu yaḥ* ||

VII, 19, 19 *tatas te labdhalakshatvâd anyonyam abhicukruçuḥ | hatau Kṛshṇau iti prîtyâ vâsânsy âdudhuvus tadâ* || das Schwingen der Gewänder (bei der Bestattung, um die Seele des Dahingeschiedenen zu verscheuchen) ist hier ironisch: sie sollten noch lebend schon als tot gelten; s. VII, 87, 9; 109, 32; VIII, 23, 2; 91, 58 bei Karṇa's Tode.

Fraglich ist, ob VI, 107, 52 hierher gehört *(gamyatâṃ sa vadhopâyam prashṭuṃ Sâgaragâsutaḥ)*, wozu auch Str. 71. Dass die Pâṇḍava sich an Bhîshma selber um Auskunft, wie sie ihn besiegen können, wenden müssen, darin liegt gewiss eine beabsichtigte oder (gegen den Dichter sich kehrende) unbeabsichtigte Ironie. Ironisch ist das *upâñçuvratam* VIII, 69, 9 zu verstehen.

Eine Ironie auf die Ansichten über die Götter erkennt man auch in der Weise, wie Çrî Bhagavân die ausserordentlichen Thaten Açvatthâman's erklärt X, 17, 8 *nûnaṃ sa devadevânâm îçvareçvaram avyayam | jagâma çaraṇaṃ Drauṇir ekas tenâvadhît bahûn | prasanno hi mahâdevo dadyâd amaratâm api | vîryaṃ ca giriço dadyâd yenendram api çâtayet | vedâhaṃ hi mahâdevam ityâdi* |

In der Gestalt der reductio ad absurdum haben wir sie XII, 10, 23 u. f. *neme mṛgâḥ svargajito na varâhâ na pakshiṇaḥ | athânyena prakâreṇa puṇyam âhur na te janâḥ* | — *yadi saṃnyâsataḥ siddhiṃ râjâ kaç cid avâpnuyât | parvatâç ca drumâç caiva kshipraṃ siddhim avâpnuyuḥ* || *ete hi nityasaṃnyâsâ dṛçyante nirupadravâḥ | aparigrahavantaç ca satatam brahmacâriṇaḥ* ||

Es ist auch nicht unmöglich, dass der Dichter die Prahlereien der Helden ironisiert, die seine eigene Dichtung mit den wirklich dargestellten Leistungen derselben als keineswegs im Einklang stehend schildert. Prahlereien in solchem Stile wie VI, 107, 39 *tridaçân vâ samudyuktân sahitân Daityadânavaiḥ | nihanyâd Arjunaḥ saṃkhye kim u Bhîshmaṃ narâdhipa* | 43 *sendrân api raṇe devân jayeyaṃ jayatâṃ vara | tvayâ nâthena Govinda kim u Bhîshmam mahâratham* | 38 *sa hanishyati saṃgrâme Bhîshmam* — | *açakyam api kuryâd dhi raṇe Pârthaḥ samudyataḥ* | sind so zahlreich und es folgen ihnen die Dementis so unmittelbar auf dem Fusse, dass man nicht umhin kann, die Ernsthaftigkeit des Dichters dabei in Zweifel zu ziehen. Fast zwingend wird dies, wenn man VI, 107, 29.30 in Betracht zieht *hanishyâmi raṇe Bhîshmam âhûya purusharshabham | paçyatâṃ Dhârtarâshṭrâṇâm yadi necchati Phâlgunaḥ* || (Çrî Bhagavân spricht) *yadi Bhîshme hate vîre jayam paçyasi Pâṇḍava | hantâsmy ekarathenâdya Kuruvṛddham pitâmaham* || und 31.

Es gab aber auch feste so zu sagen notorische Ironien. Wenn der Kampf mehrfach (z. B. VII, 130, 19.22.23. IX, 33, 8) als Würfelspiel dargestellt wird, so hängt dies unmittelbar mit der Handlung des Epos zusammen. Deutliche Ironie ist es, wenn die Annahme des Zweikampfes in der Schlacht »Bewirtung« genannt wird *[yuddha-]âtithyam (prayaccha me)* | VIII, 16, 23 (Tod im Krieg *Çakrasyâtithitâ* VIII, 60, 91) oder »das offene Himmelsthor« (VIII, 57, 2.3), wenn statt »ich werde ihn töten« gesagt wird »ich verhelfe ihm zum vorzüglichsten höchsten Zustand« *paramâṃ gatiṃ dâsyâmi* VIII, 74, 24, oder »ich werde ihn seine vorlängst dahingegangenen Vorfahren sehen lassen« *tatrâsya darçayishyâmi pûrvapretân pitâmahân* IV, 22, 4. VI, 84, 51. Noch schärfer wird die Ironie VII, 84, 28 *so 'haṃ tatra*

gamishyâmi yatra Saindhavako nrpaḥ | *yiyâsur Yamalokâya mama viryam pratîkshate* | wo dem, auf dessen Kosten die Ironie geht, ohne weiteres völliges Eingehen darauf imputiert wird.

Bitterer ist die Ironie, die die Schlacht als Musikspiel ironisiert III, 35, 16, da doch wohl kaum ein ärgerer Gegensatz gedacht werden kann. Mit einer Hunderauferei wird die Schlacht verglichen humoristisch V, 72, 72 f.

Ironie ist die Aufforderung: *sudrshṭaḥ kriyatâṃ loko hy amuṃ lokaṃ gamishyasi* | VII, 46, 15 (Saubhadra gegen Lakshmaṇa), ebenso Çikhaṇḍî gegen Bhîshma VI, 108, 49 (ohne Ironie Walter Scott Lady of the Lake: Canto V, 14 *Each looked to sun and sea and plain, As what they ne'er might see again*). In Voraussicht von Karṇa's Tod sagt Arjuna: *adya Râdheyabhâryâṇâṃ vaidhavyaṃ samupasthitam* | *dhruvaṃ svapnair anishṭâni tâbhir drshṭâni Mânava* | »sie haben gewiss böse Träume gehabt« VIII, 87, 111. Die bösen Träume brauchten sich ja nicht auf Karṇa's Tod zu beziehen; der Sprecher setzt nicht nur solche voraus, sondern interpretiert dieselben zugleich in seinem Sinne. Anderer Art, aber auch ironisch ist es, wenn von dem gefallenen Çalya IX, 17, 55 gesagt wird: *sa tathâ bhinnasarvângo rudhireṇa samukshitaḥ* | *pratyudgata iva premṇâ Bhûmyâ sa narapungavaḥ* | *priyayâ kântayâ kântaḥ patamâna ivorasi* | *ciram* (»lang«, nach späterem Gebrauche »immer«) *bhuktvâ Vasumatîm priyâṃ kântâm iva prabhuḥ* | *sarvair angair samâçlishya prasupta iva câbhavat* | Die Ironie liegt darin, dass das Erzwungene mit einem freiwilligen Acte, das Aufhören alles Genusses mit dem höchsten sinnlichen Genusse verglichen wird, indem das tertium comparationis, ein so zweifelhafter Begriff wie der des Fallens, dazu den Anlass benützen lässt.

Beispiel einer ironischen Aufforderung ist VI, 107, 71, wo Bhîshma den Pâṇḍava's versichert, dass, wenn er besiegt sei, sie siegen werden: *kshipram mayi praharadhvaṃ yadicchatha raṇe jayam* |

Anderer Art und in höherem Stile mit feinerer Ironie ist XII, 105 ausgeführt, wo der Ṛshi Kâlakavṛkshîya dem seiner Herrschaft verlustig gegangenen Kshemadarçî die Mittel ausführt, wie er sich durch Hinterlist und Treulosigkeit seines Reiches wieder bemächtigen könne, was dieser entschieden ablehnt.

Vortrefflich ist auch die Ironie in dem Gespräche zwischen der Frau und dem Brâhmaṇa, III, 206. Ein Brâhmaṇa kommt um seine Bhikshâ in ein Haus, dessen Herr eben abwesend ist, und wird von der Frau wohl aufgenommen, aber über dem mittlerweile eingetroffenen Gatten ganz vernachlässigt. »Neglect requires a saint to bear it« und so macht der Brâhmaṇa seinem Unmute darüber unverhohlen Luft. Die Frau aber giebt ihren Standpunkt nicht preis, sondern erteilt ihm eine eindringliche auch von ihm schliesslich acceptierte Lection, und verweist ihn für »alles übrige« an einen »*dharmavyâdha*«, dessen »Adresse« sie ihm giebt. Allerdings verläuft diese Zusammenkunft mit dem *dharmavyâdha* wie so manches Gutbegonnene im MhBh. im Sande der so reichlichen loci communes; aber die Demütigung brâhmanischen Stolzes ist doch die Hauptsache dabei, und diese ist gut durchgeführt.

Ironisch weist Vishṇu die in der Götterversammlung erscheinende und um Entlastung bittende Pṛthivî an Duryodhana: *sa te kâryaṃ karishyati* | XI, 8, 26 f.

Vorwürfe in bittere Ironie gekleidet in verschiedener Wendung finden wir V, 74, 1 f., wozu Kṛshṇa's Antwort auf die ironischen Vorschläge Bhima's 75, 1 f.

zu vergleichen. So spricht VII, 143, 6 Bhûriçravâḥ zu Arjuna, nachdem dieser ihm auf hinterlistige Weise den Arm abgehauen: *idam Indreṇa te sâkshâd upadishṭam mahâtmanâ* | *astraṃ Rudreṇa vâ Pârtha Droṇenâthâ Kṛpeṇa vâ* | Duryodhana klagt VII, 154, 87 Droṇa der Lässigkeit im Kampfe an: *mama vâ mandabhâgyatvân mandas te vikramo yudhi* | *Dharmarâjapriyârthaṃ vâ Draupadyâ vâ na vidma tat* | ebenso 159, 89.

Ironische Selbstanklage eines Irrtums seitens Kṛshṇa's finden wir IX, 33, 16. Yudhishṭhira hatte Duryodhana bewogen, aus seinem Verstecke im See heraus zu kommen, dadurch dass er ihm den letzten Entscheidungskampf mit der Keule unvorsichtigerweise zugestand. Darob wird er von Kṛshṇa heftig getadelt und dieser sagt: *nûnaṃ na* (οὔκουν) *râjyabhâg eshâ Pâṇḍoḥ Kuntyâç ca saṃtatiḥ* | *atyantaṃ vanavâsâya sṛshṭâ bhaikshyâya vâ punaḥ* (πάνυ ἐναντίως) |

Ähnlich Arjuna in seiner Klage über Abhimanyu's Tod VII, 72, 83 *aho svid bhûshaṇârthâya varma çastrâyudhâni vaḥ* — *vâcas tu vaktuṃ saṃsatsu* — *mama putram arakshatâm (vaḥ)* |

Ironisch ist der Trost VI, 107, 26, den Kṛshṇa dem Yudhishṭhira zu teil werden lässt: *vishâdaṃ tvam mâ kṛthâḥ* — | *yasya te bhrâtaraḥ çûrâ durjayâḥ çatrusûdanâḥ* | Zur Verhöhnung wird die Ironie, wie sich von selbst versteht, ebenfalls angewandt VII, 122, 16; 131, 22; VIII, 49, 54. 59. Ironische Wortspiele VII, 146, 53; IX, 27, 50; VI, 62, 29; XI, 24, 27.

Die ironische Ausdrucksweise ist dem Menschen so nahe liegend, dass wir uns nicht wundern dürfen, dieselbe auch im Veda zu finden. Nur fehlt hier ein wichtiges Moment derselben, die Leidenschaft. Die Ironie wird hier also schwächer und zahmer sein als im Epos. Wir finden Ironie I, 4, 5, mögen uns die Leute sagen: »ihr kommt noch um anderes auch, während ihr dem Indra dienet [ohne davon Nutzen zu haben]«. I, 74, 3 mögen nur die Leute sagen: »Agni ist gar zum Vṛtratöter (was ja Indra ist) geworden, zum Erbeuter von Gut in jeder Schlacht«.

Ironisch gesagt ist es, wenn es von Indra heisst: *yad vajreṇa sasantam abodhayo 'him* | I, 103, 7.

Wir halten es auch für eine (in späterer Zeit nicht mehr verstandene) Ironie, wenn es heisst, die Ṛbhu hätten, obwohl sie *martâsaḥ* gewesen, doch die Unsterblichkeit erlangt I, 110, 4. Der Umstand, dass jede Jahreszeit ihr Ende hat, ward auf die denselben präsidierenden Genien übertragen, und darauf hin wurden sie zu Sterblichen, zu Menschen gemacht.

Dass das Beiwort *parivishṭa* dem Jâhusha in ironischem Sinne gegeben worden ist I, 116, 20, geht aus VII, 71, 5 hervor; den, um den man sich allzusehr bemühte (den Gutbedienten) setzten die Ushas in Freiheit *çithire antaḥ*.

Ironisch sind die Stellen I, 140, 9 c *vayo dadhat padvate;* 131, 4 *vidush ṭe asya vîryasya Pûravaḥ;* V, 65, 1 die Götter bedürfen eben des Lobes nicht, also *na kasya cid vanate giraḥ*. Die Wirkung des Reichtums (an Vieh) wird VI, 28, 6 mit offenbarer Ironie behandelt. Ironisch heisst es VI, 39, 2: Indra (im Gegensatz zu Soma) hat nur mit Worten die Paṇi bekämpft.

X, 32, 3.4 scheint ironisch gesagt, weil ja das Entgegengesetzte im natürlichen Laufe der Dinge liegt.

X, 49, 8 *prâçrâvayaṃ çavasâ Turvaçam*: durch ihre Niederlage sind sie berühmt geworden.

Ironisch kann man X, 79, 5.6; 92, 3a fassen; aber ganz offenbar ironisch ist es, wenn gesagt wird X, 94, 2.3, dass die Steine noch vor dem Hotar den Soma zu trinken bekommen, und dies als ein Vorzug derselben hervorgehoben wird.

Auch X, 95, 14.15 ist vielleicht eine Ironie zu sehen: fürchte nicht die reissenden Wölfe; die Frauen sind die ärgsten (die Sâlâ-) Wölfe.

X, 108 bietet mehrere Belege; gleich 1. *kâsmehitiḥ* (der Besuch lässt doch wohl freundliche Gesinnung voraussetzen!); ebenso das Angebot, Indra, bei vorgegebener Unkenntnis wer Indra ist, zum Freund und »*gopatiḥ*« zu machen.

X, 160, 4 *anuspashṭo bhavaty esho asya yo asmai revân na sunoti somam* respicit eum deus, aber nicht im guten.

Fraglich ist die Ironie bei X, 24, 4.5 (VIII, 65, 11); 51, 1 ab; 99, 5.

Alfred Ludwig.

Über die Lautverbindung *kt* in den indoeuropäischen Sprachen.

Die Schicksale von *kt* in den indoeuropäischen Sprachen vom Standpunkt der Geschichte zu erforschen ist Gegenstand des vorliegenden Aufsatzes.

1. *kt* erhält sich unverändert; 2. es wird zu *tt*; 3. zu *t*; 4. es geht in *pt* über; 5. in *ft*; 6. in *χt*; 7. in *jt*.

1. *kt* erhält sich unverändert.

a) im altindischen: *nakti;*

b) im griechischen: νυκτ (νύξ);

c) im lateinischen: *nocti (nox);*

d) im litauischen: *nakti;*

e) im germanischen als *ht:* got. *nahts.* ahd. *naht.* ags. *niht:* dagegen anord. *nàtt, nôtt.*

Unverändertes *kt* weisen die romanischen Sprachen nur in entlehnten Wörtern auf: span. *directo.* portug. *acto.* prov. *dictar.* franz. *direct.* rumun. *seaktę* secta.

2. *kt* wird *tt.*

a) in den indischen Tochtersprachen des Sanskrit: pâli *mutta* gelöst: sanskr. *mukta.* prâkr. *ratta.* hind. *ràtâ* aus *rattâ:* sanskr. *rakta* rot. Hierher gehört auch das zig.: *rat* Blut.

b) Im italienischen und zwar im Nordosten und im Süden des Sprachgebietes: *diritto* directum. *fatto* factus. *notte* noctem. *otto* octo. *santo* sanctus für *santto.* Hier sei auch das judicarische erwähnt, das als ein lombardischer Dialekt angesehen wird: *früt* fractus. *lat* *lactem. *untar* *unctare, ungere.

c) Selten im französischen: *lutter* luctari. Daneben *roter* ructare, womit span. *matar* mactare, portug. *dito* dictus verglichen werden kann.

3. *kt* wird *t.*

In slavischen Wurzeln: *pletą* aus *plektą:* lat. *plectere,* ahd. *flehtan. leštą* aus *letją:* lit. *lékti* fliegen. Man füge hinzu *pętŭ* aus *penktŭ quintus, quinctus,* woraus *pętĭ quinque,* lit. *penki.* *k* ist im slav. ausgefallen.

4. *kt* wird *pt.*

Im rumunischen: mrumun. *direptu* justus: directus. *koptu* coctus. *lapte* lac. *nopte* noctem. *optu* octo. *traptu* tractus. *umptu* butyrum: unctum. drumun.: *dirept, drept. fapt* factus. *frupt* fructus. *kopt. lęptukę* lactuca. *lapte. luptu* luctor. *noapte. opt. piept* pectus. *vipt* victus. *unt* unctus aus *umpt, umt. frint* *franctus, fractus. *strimt* angustus aus *strimpt,* *strinctus. istrorumun. *kopt. lapte. nopte.*

5. *kt* wird *ft*.

Im albanesischen in entlehnten Wörtern: *ftua* Quitte: *cydonium*, it. *cotogna*. *kofto* geschroteter Weizen: *coctum*: *l'uftę* Krieg: *lucta*. *tróftę* Forelle: *trocta*.

6. *kt* wird *χt*.

Im neugriechischen: νύχτα νύξ· ὀχτώ ὀκτώ· χτῆμα κτῆμα.

Man vergleiche abaktr. *bakhta*, pârsî und npers. *bakht* Glück: aind. *bhakta*. *hikhti* Begiessung: aind. *sikti*.

7. *kt* wird *jt*.

a) Im umbrischen: *ạdveitu* aus *advektu*. *feitu, feetu, fetu* aus *factu*. Daneben *uhtur: auctor*. *rehte: recte*.

b) Im kymrischen: *noid:* noctem. *wyth (uyth)* octo. *reith* rectum. *laith* lac gilt als entlehnt. Daneben ir. *nocht* noctem. *ocht* octo. *recht* lex: rectum. *sancht* sanctus.

c) Im spanischen: *pleita* Geflecht: plectere, selten. In *auto* actus beruht *u* vielleicht auf *i*.

d) Im portugiesischen: *direito*. *estreito*. *feito* factum. *leito*. *noite*. *oito*. Alt *coito* coctus. *condoito* conductus. *oytubro* october. Mit *u* für *i*: *outo*. *outubro*. *doutor* doctor. *contrauto* contractus.

e) Im provenzalischen: *coitar* *coctare. *duit* ductus. *dreit*. *estreit*. *fait*. *frait*. *noit*. *peitz* pectus. *trait*. *dit* dictus aus *diit*. *oint* unctus aus *onjt*. *peint:* *pinctus für pictus. *saint* sanctus aus *sanjt*.

f) Dasselbe gilt vom catalanischen. Auch von dem auf Sardinien gesprochenen Dialekte: *cuit* coctus. *fruit* fructus. *vuit* octo. Miscellanea 318.

g) Im französischen: *conduit*. *droit*. *étroit*. *fait*. *huit*. *nuit*. *truite:* tructa, wofür schon in lat. Glossen *truita*. *joint*. *peint*. *saint*.

h) Im genuesischen: alt *faito*. *noite*. *coito*. *oito*. *pointo* punctum aus *punjto*. Archivio II, 130.

i) Im piemontesischen (Dialekt von Chieri): *fait*. *extrait*. *constreit*. coll' invertimento di *njt* in *jnt: saint*.

k) Im raetoromanischen: *dáit* digitus. *kúet* coctus. *núet* noctem. *piet* pectus aus *kúit, núit, péit*. Diese Formen finde ich bei Gartner 64 nicht erwähnt.

l) Im albanesischen: *dẹréjtę* verus: directus. *frujt* fructus. *štréjte* teuer: *strinctus. *téte* octo aus *otéte, ojtéte, oktéte*. *déjte* decem aus *dékte*. *šeint* sanctus: daneben *šeńt* aus *šenjt*.

m) Im slavischen ist ein Übergang des *kt* in *jt* im erhaltenen Zustand der Sprache unnachweisbar. Das aslov. *sanitŭ* sanctus ist entlehnt, wahrscheinlich aus dem Althochdeutschen, das jedoch nur *sancte, sante* bietet: *sanitŭ* verhält sich zu *sanctus* wie *truita* zu *tructa*. Jener Übergang muss jedoch in einer früheren Periode der Sprachentwickelung stattgefunden haben, wenn ich recht habe, für das neuslovenische, klein- und grossrussische folgende Lautreihe anzunehmen: *kt, jt, tj, tš, č*. Was hiebei Anstoss erregen kann, ist die Metathese *tj* aus *jt:* eine solche findet jedoch unzweifelhaft im serb. *naći* aus und neben *najti*, aslov. *naiti*, statt. Auch der Übergang von *tj* in *č* kann nicht in Abrede gestellt werden. nslov. *peči* coquere aus *pekti, pejti, petji*. Man vergleiche *svêča* aus *svêtja:* Stamm *svêti* und

Suffix *a*. Im äussersten Westen geht *tj* wie im serbischen in *ć* über: *peć. svieća.* klruss. *pečy* aus *pekty, pejty, petjy. svička* aus *svitja.* russ. *pečĭ. svěča.* In anderen slavischen Sprachen ist der Reflex von *kt* ein anderer, aber auch da ist derselbe gleich dem von *tj:* serb. *peći. svijeća.* czech. *péci. svíce.* pol. *piec. świeca.* oserb. *pjec. svjeca.* nserb. *pjac. svjeca. gt* und *ht* folgen demselben Gesetz wie *kt:* nslov. *moči* posse aus *mogti.* serb. *vrijeći* frumentum terere aus *vrijehti.* Schwieriger ist die Erklärung der aslov. Formen: *pešti* aus *pekti. svěšta* aus *světja:* ich nehme Metathese an, so dass *pešti* und *svěšta* für *petši* und *světša* stehen. Das Supinum *peštĭ* beruht auf *pektŭ, pejtŭ, petjŭ.* Neubildungen sind nslov. *pečti.* klruss. *pekty.* wruss. *pekci.* russ. *pekči.* czech. *péct* u. s. w. Die hier vorgetragene Erklärung mag Schwierigkeiten darbieten: sicher ungenügend ist die Deutung, nach welcher czech. *péci* aus *pekti, peksti, pesti* entstanden sein soll. Die Annahme von *petji* erklärt alle Formen, auch: *peči, peći, péci.* Manche Wörter nehmen in derselben Sprache verschiedene Formen an: urslav. *dŭkter* Tochter lautet nslov. nicht nur *či, hči* aus *dči,* sondern im Westen auch *hći, šći; hki,* gen. *hkere;* bulgar. *dŭšter, šterka* und *kerka, ćerka.* Urslav. *nakti* Nacht wird nslov. nicht nur *noč,* sondern ergiebt auch *nicoj* diese Nacht und im Westen *snukaj,* sonst *snoči,* vergangene Nacht. Dabei darf daran erinnert werden, dass *kt* im franz. durch *jt, tt* und *š* (ursprünglich *č*) wiedergegeben wird: *nuit* noctem, *lutter* luctari, *fléchir* flectere. *snŭkaj* scheint aus *snutjaj* so hervorgegangen zu sein wie *tretki, treki* aus *tretji.* Man beachte noch folgende Formen: serb. *doje* und *dojdje* (Jastrebov 289) für *dojde, dodje* und *najći*: *pa će se još najći kahrimana* Volkslied, dem das nslov. *najči* gleichsteht: *ne moremo glihe najči* bei den Běli Kranjci, die daneben *dojti* gebrauchen. Beide Formen beruhen auf *najtji,* eine Verbindung von *najti* und *natji.* Metathese des *j* gewahren wir im russ. dial. *gotjanŭ* aus *gojtanŭ,* türk. *gajtan,* im serb. *barjak,* türk. *bajrak* und wohl auch in *gadlje* aus *gajde.*

n) Im mailändischen, wo *tj* gleichfalls in *č* übergeht: *lacc (lač)* aus *lactem: *lajt, latj. nocc (noč)* noctem. *pecc (peč)* pectus. *tincc (tinč)* tinctus aus *tintj, tinjt.* Älteres *digio* dictus, *fagio* factus beruhen auf *dičo, fačo.*

o) Ebenso im Dialekt von Pamparato (Mondovi): *fač. öč* octo. *streč* strictus. Archivio II, 399.

p) Ferner im spanischen: *derecho (dered̃o)* aus *deretjo, derejto. dicho. echar* ejectare. *estrecho. noche. ocho. pecho. cincho* cinctus aus *cintjo, cinjto. sancho* sanctus aus *santjo, sanjto.* alt *frucho.* Man vergleiche *mucho* multus aus *mutjo, mujto. puche* pultem aus *putje, pujte,* wo *l* in *j* übergeht.

q) Im portugiesischen: *colcha* Federbett aus *culcta* für culcita, culcitra. *trecho* Strecke Wegs: tractus. Die Formen sind wohl spanisch.

r) Im provenzalischen: *cochar* coctare. *drech. fach. frach. estrech. dicha. poncha* puncta. *sanch* sanctus. Man vergleiche 7. e) *coitar. duit. dreit.*

s) Im französischen: *cacher* coactare. *fléchir* flectere. *empêcher* impactare. *cacher,* jetzt *kašer,* ehedem *kačer.* Man vergleiche Beiträge zur Lautlehre der rumunischen Dialekte. Consonantismus II, 45.

t) Im raetoromanischen nehme ich folgende Reihe an: *kt, jt* [7. k) angeführt]. **tj, tχ, tš, ts, t. tχ, tš, ts, t* werden in verschiedenen Gegenden nachgewiesen. Ich gehe demnach von der Metathese *jt* in *tj* aus. Anders wird die Sache von Th. Gartner 64 aufgefasst: »Die Gruppe *kt* hat in einzelnen Landstrichen auf

eigentümliche Weise das *k* zum Ausdruck gebracht: ein *χ̣* oder *i,* wie es sich auch sonst, z. B. bei *x (ks),* als der Schatten eines verschwundenen *k* einstellt, durchdringt gleichsam das *t* und giebt mit diesem schliesslich *tχ̣*.« *tχ̣*: *latχ̣* *lactem, *letχ̣* lectum, *œtχ̣* octo, *petχ̣en* pectinem. *tš: letš, otš. ts: lats, uets. t: lat, let, ot.* Gartner 64. 87. 176. 190.

Aus dem Gesagten ergiebt sich folgendes als Resultat: In den europäischen Sprachen erhält sich *kt* im griech.: νύκτα, im lat. *noctem,* im lit. *nakti* und als *ht* im germanischen: got. *nahts,* ahd. *naht* u. s. w., nur anord. bietet *tt: nâtt, nôtt,* wofür dän. *nat,* schwed. *natt.* ngriech. hat *χτ*: νύχτα, rumun. *pt: noapte,* it. im Nordosten und Süden des Sprachgebietes *tt: notte,* während im Nordwesten entweder *j̣t* oder *č* aus *j̣t, tj̣* herrscht: piemont. *fait,* mailänd. *fač.* raetorom. hat *jt* und *tχ̣* aus *tj: nuet* aus *nujt. letχ̣;* provenz. begegnet uns *jt* neben *č: noit, fač;* im span. *č: noche;* im portug. *jt: direito;* im franz. *jt: nuit;* im alb. gleichfalls *jt: frujt;* in den keltischen Sprachen finden wir *jt* neben *χt:* jenes im kymr.: *noid,* dieses im ir.: *nocht.* Das slavische bietet nach den Sprachen verschiedene Reflexe von *tj aus jt: č, ć, c;* nslov. *noč,* serb. *noć,* czech. *noc.*

Franz Miklosich.

Die Dichterin Çîtâ.

Vâmana, Kâvyâlaṃkâravṛtti 3, 2, 7 lehrt, der Inhalt eines Gedichtes könne von zweierlei Art sein: originell *(ayoniḥ)* oder nach einem Muster gebildet *(anyacchâyâyoniḥ)*. Als Beispiel einer Strophe mit selbständigem Inhalt führt er an:

âçv apehi mama sîdhubhâjanâd
yâvad agradaçanair na daçyase |
candra maddaçanamaṇḍalâṅkitaḥ
khaṃ na yâsyasi hi Rohiṇîbhayât

»O Mond, gehe schnell weg von meinem Rumgefäss, ehe du mit den Zahnspitzen gebissen wirst. Gezeichnet mit den Malen meiner Zähne wirst du aus Furcht vor der Rohiṇî nicht zum Himmel gehen.«

Diesem Originale nachgebildet ist die Strophe, die Vâmana unmittelbar dahinter anführt:

mâ bhaiḥ çaçâṅka mama sîdhuni nâsti Râhuḥ
khe Rohiṇî vasati kâtara kiṃ bibheshi |
prâyo vidagdhavanitânavasaṃgameshu
puṅsâṃ manaḥ pracalatîti kim atra citram ||

»Fürchte dich nicht, o Mond, in meinem Rum ist Râhu nicht; Rohiṇî weilt im Himmel; warum fürchtest du dich, du Feigling? Was ist daran wunderbar, dass bei neuen Zusammenkünften mit verschlagenen Frauen das Herz der Männer gewöhnlich in Aufregung gerät?«

Die Originalstrophe habe ich sonst nirgends erwähnt gefunden, die Nachbildung dagegen wird auch angeführt von Vâgbhaṭa dem Jüngeren in seinem Alaṃkâratilaka fol. 9a. (MS. Kielhorn, Report Bombay 1881 p. 71 Nr. 300) in dem Abschnitte, der von den Wortfehlern *(çabdadosha)* handelt und als Verfasserin wird genannt Çîtâ: || *Çîtâyâ yathâ* ||. Ebenso heisst die Dichterin in dem MS. des E. I. O. aus saṃvat 1515 und dem Berliner MS. fol. 14a (Weber, Verzeichnis 2, p. 273 Nr. 1717), wie ich den gütigen Mitteilungen von Dr. Rost und Dr. Klatt entnehme. Dass die Strophe sehr bekannt war, geht hervor aus der Besprechung derselben durch Trilocanadâsa zu Kâtantra 3, 6, 90 p. 536 ed. Eggeling, eine Stelle auf die Zachariae aufmerksam gemacht hat (Göttingische Gelehrte Anzeigen 1880 p. 1021). Das Kâtantram sagt, manche lehrten, der Zutritt des *î* in Aoristformen wie *akârshît, akârshîḥ* sei nicht notwendig und giebt als Beispiel *mâ bhaiḥ*. Dazu bemerkt Trilocanadâsa: »Es findet sich auch der (regelmässige) Gebrauch (von *bhaiḥ*) in *mâ bhaiḥ çaçâṅka mama sîdhuni nâsti Râhuḥ*. Das ist unrichtig. Wegen der Schönheit der rhetorischen Figur *(alaṃkâra)* ist dieser falsche Gebrauch allgemein bekannt geworden (lies: *prasiddhim*), der (richtige) Gebrauch aber ist *mâ bhaishîḥ*. Und so findet sich der Gebrauch in *mâ bhaishîḥ putre* (lies: *putri*) *Sîte* u. s. w. (= Mahânâṭaka ed. Jibananda Vidyasagara Calcutta 1878 p. 32, 11).« Trilocanadâsa ist also der Ansicht, dass die

Schönheit der von Çitâ gedichteten Strophe die Verbreitung der Form *bhaiḥ* bewirkt habe. Unter den bisher bekannten Dichterinnen findet sich aber Çitâ nicht. Im Bhojaprabandha wird wiederholt eine Dichterin Sîtâ erwähnt. Sowohl die Teluguausgabe des Bhojacaritram Madras 1862 (T), wie die Ausgabe von Jibananda Vidyasagara Calcutta 1872 (V) schreibt Sîtâ, und so liest auch die Oxforder Handschrift nach Aufrecht, Catalogus p. 150b. 151a und die Pariser Handschrift nach Pavie, Journal Asiatique 1854 Tome IV p. 404.* Die MSS. des Alaṃkâratilaka schreiben dagegen, wie bemerkt, unsere Dichterin ebenso gleichmässig Çitâ. Es fragt sich, ob trotzdem beide identisch sind. Wenn Sîtâ im Bhojaprabandha auftritt, erhält sie mehrfach die Bezeichnung *vidvajjanavanditâ* (p. 27, 15 = T p. 15, 28) oder *vidvadbṛndavanditâ* (p. 34, 15 = T p. 19, 1 f.; p. 57, 3 = T p. 32, 13). P. 80, 3 = T p. 44, 24 und p. 89, 14 = T p. 50, 2 redet Bhoja sie mit *devi* an. Da p. 87, 1 der Paṇḍit Mâgha die gleiche Anrede gegenüber seiner Frau gebraucht, so wird *devî* = Brâhmaṇin zu fassen oder nur hochachtungsvolle Bezeichnung sein. Die Strophen, welche der Sîtâ im Bhojaprabandha zugeschrieben werden, sind die folgenden. Als Kuvinda erklärt hatte, in der sabhâ des Bhoja gäbe es nur einen Dichter, Kâlidâsa, antwortet Sîtâ, von den Gelehrten begrüsst p. 27, 15 ff. = T p. 15, 28 ff.:

vipulahṛdayâbhiyogye[1] *khidyati kâvye jaḍo na maurkhye*[2] *sve* |
nindati kañcukam eva prâyaḥ çushkastanî[3] *nârî* ||

»Der Dummkopf ärgert sich über ein Gedicht, das (nur) Kluge verstehen können, nicht über seine Dummheit. Gewöhnlich tadelt das Mieder eine Frau mit trocknen Brüsten.« Diese Strophe wird auch in der Subhâshitâvali (S) Nr. 153 angeführt und als Dichter dort Argaṭa genannt.

P. 34, 8 ff. = T p. 19, 12 ff.:

hatâ daivena kavayo varâkâs te gajâ api |
çobhâ na jâyate yeshâṃ[4] *maṇḍalendragṛhaṃ vinâ* ||

»Heimgesucht vom Geschick sind die Dichter und elend sind die Elephanten, die ohne (in) einem Herrscherpalaste (zu leben) nicht Glanz (Ruhm) erlangen.«

Als Bhoja betrübt war über Kâlidâsas Neigung zu den Hetären, sagte Sîtâ p. 34, 15 ff. = T p. 19, 17 ff.:

dosham api guṇavati jane dṛshṭvâ guṇarâgiṇo na khidyante[5] |
prîtyaiva çaçini patitaṃ paçyati lokaḥ kalankam api ||

»Tugendliebende sind nicht betrübt, auch wenn sie einen Fehler an einem tugendhaften Menschen sehen. Die Menschen sehen gern auch den Fleck, der auf den Mond gefallen ist.« Diese Strophe erscheint in der Subhâshitâvali Nr. 244 unter dem Namen des Ravigupta.

Auf den Dichter Çukadeva, den und Bhavabhûti Kâlidâsa für die besten Dichter erklärte, machte Sîtâ die Strophe p. 57, 3 ff. = T p. 32, 13 ff.:

kâkâḥ kiṃ kiṃ na kurvanti kronkâraṃ yatra yatra vâ |
çuka eva paraṃ vakti nṛpahastopalâlitaḥ ||

»Die Krähen lassen ihr Gekrächze an allen Orten ertönen; der Papagei (Çuka) spricht nur, wenn er von der Hand eines Herrschers gestreichelt wird.«

* Die Ausgabe von Pavie ist mir nicht zugänglich. Zur Schreibung *Çîtâ* cf. jetzt Weber, Alalyâ p. 9.

[1] T *°bhiyoge*. — [2] T *maurkha*. — [3] S *°stanâ*. — [4] V *teshâṃ*. — [5] T *bhidyante*.

Einst sagte der König am Morgen zu Sîtâ: »Herrin *(devi)*, schildere die Morgendämmerung.« Sîtâ sprach (p. 80, 3 ff. = T p. 44, 24 ff.):

viralaviralâsthûlâs târâḥ u. s. w.

Die Strophe ist zuerst mitgeteilt worden von Aufrecht, ZDMG. 25, 239 (cf. 27, 69), dann von Böhtlingk, Ind. Sprüche[2] 6174; sie steht auch in der Subhâshitâvali Nr. 2217. Ausser dem Anfang bietet der Bhojaprabandha zur Lesart der Subhâshitâvali noch die Varianten Z. 3 *apasarati,* V om. *ca*, T *dûrataḥ* für *durjanaḥ* (V); Z. 4 *vrajati ca niçâ;* V *nirudyamâd iva.* In der Çârngadharapaddhati (Çp.) wird nach Aufrecht diese Strophe und die Strophe *abhût prâcî pingâ,* die nach dem Bhojaprabandha p. 80 Kâlidâsa gedichtet hat,[1] den Hofdichtern des Bhoja *(Bhojarâjasevakakavivargasya)* zugeschrieben; die Subhâshitâvali lässt die Dichter unbestimmt *(keshâm api).*

Einst sagte der König voll Verlangen zu Sîtâ: »Herrin *(devi)*, schildere den Liebesgenuss.« Sîtâ sprach (p. 89, 14 ff. = T p. 50, 2 ff.):

suratâya namas tasmai jagadânandahetave[2] |
anushangi[3] *phalaṃ yasya Bhojarâja bhavâdṛçâḥ*[4] ||

»Verehrung dem die Welt erfreuenden Liebesgenuss, aus dem sich als Frucht Leute wie du, o Bhojarâja, ergeben.« In der Çp. wird nach Aufrecht, ZDMG. 27, 95 die Dichterin dieser Strophe Sarasvatîkuṭumbaduhitṛ genannt. Von Sarasvatîkuṭumba werden in der Çp. zwei Strophen citiert, deren eine *Sarasvatî sthitâ vaktre* in der Subhâshitâvali 2453 dem Amṛtadatta zugeschrieben wird. Es könnte scheinen, dass Sarasvatikuṭumba nur ein auf Grund dieser Strophe dem Amṛtadatta gegebener Beiname ist. In der Subhâshitâvali und dem Saduktikarṇâmṛta wird Amṛtadatta, nicht aber Sarasvatîkuṭumba, in der Çârngadharapaddhati nur dieser, nicht Amṛtadatta erwähnt. Amṛtadatta lebte unter Shâh Buddîn um 1352 n. Chr., wie Peterson mit Recht aus Subhâshitâvali 609 schliesst, die Çp. wurde 1363 abgeschlossen (Hall, Vâsavadattâ, Preface p. 48 Anm.*). Schon dies macht die Identität unwahrscheinlich; ebenso, dass dann die Tochter des Sarasvatîkuṭumba ebenfalls ins 14. Jahrhundert gehören würde, wogegen die Nennung des Bhoja spricht, der um 1000 n. Chr. zu setzen ist (Bühler, Vikramânkadevacarita p. 23 Anm. Pâiyalacchî p. 10; cf. Peterson, Report for 1883/84 p. 60). Möglich ist es aber, dass die Sîtâ des Bhojaprabandha die Tochter des Sarasvatîkuṭumba ist. Dann aber ist sie verschieden von der Çîtâ des Vâgbhaṭa, da die Strophe *mâ bhaiḥ çaçânka* von Vâmana citiert wird, der ins 8. Jahrhundert zu setzen sein wird (Verf., Rudraṭa's Çṛngâratilaka p. 20 ff.). Die Frage ist also augenblicklich noch nicht zu entscheiden. Von den der Sîtâ im Bhojaprabandha zugeschriebenen Strophen wird ihr schon jetzt abzusprechen sein die Strophe *vipulahṛdayâbhiyogye,* die dem Argaṭa gehört, und die Strophe *dosham api guṇavati,* die von Ravigupta herrührt. Zweifelhaft bleibt ihre Urheberschaft für die Strophen *hatâ daivena kavayaḥ; kâkâḥ kiṃ kiṃ; viralaviralâsthûlâḥ* und *suratâya namaḥ,* von denen die beiden letzten noch am ehesten ihr angehören können.

---

[1] Von Aufrecht, ZDMG. 39, 306 ff. nicht erwähnt. Die von Aufrecht, ZDMG. 27, 15. 39, 306 und von Peterson, Subhâshitâvali p. 19 als unbekannt citierte Strophe *akṛçaṃ nitambabhâge* steht Mâlavikâ v. 43 (= v. 42 ed. Tullberg): *vipulaṃ ni°.* — [2] Çp. *°ânandadâyine.* — [3] Çp. V *ânushangi.* — [4] T V *bhavâdṛçâm.*

Richard Pischel.

Proben aus einer Übersetzung des Atharvan.

1. Die Wagenbank (Untersatz für den Streitwagen).

Av. 3, 17, 3.

úd id vapatu gắm ávim prasthắvad rathavắhanam pīvarīṃ ca prapharvyàm.

Seit etwa achtzehn Jahren steht im Wörterbuch unter dem Worte ***rathavâhana*** zu lesen: ein bewegliches Gestell, auf welches der Wagen gesetzt wird, Untersatz (vergl. βωμός bei Homer). Diese Definition ist, wie mir scheint, unanfechtbar und wird auch von den Commentatoren der Rituale übereinstimmend gegeben. Ungenau ist dieselbe nur darin, dass der Beisatz »bewegliches« nicht eingeschränkt wurde. Denn er gilt wirklich nur für das Ritual, wo die Untersätze, die dabei zu einer Spielerei geworden sind, kleine Räder erhielten, um samt dem aufgesetzten Wagen durch Ochsen nach dem Schauplatz gezogen zu werden.

Im wirklichen vernünftigen Gebrauch sollte vielmehr die Bank die Beweglichkeit des Wagens aufheben. Sie war der Ort der Aufbewahrung. In diesem Sinn allein konnte sie auch unter dem Geräte des Kriegers neben Peitsche und Zügeln in dem Waffenliede Rv. 6, 75, 8 aufgeführt werden: Wie bei Homer Poseidon dem heimkehrenden Zeus die Rosse abnimmt und ausschirrt, den Wagen auf seine Unterlage bringt (Il. 8, 441 ἅρματα δ' ἂμ βωμοῖσι τίθει = ***rathavâhane ratham âdadhât***) und eine Decke darüber wirft, so muss auch der wagenkämpfende arische Häuptling für sichere Aufstellung des Wagens eingerichtet sein.

Dazu dient ihm das *rathavàhana:* etwas das den Wagen trägt, nicht: fortbewegt.

In einfachster Form wird es nichts anderes gewesen sein als ein Holzblock, hinreichend lang und breit, um in eingeschnittenen Rinnen, die gegen die Mitte des Blockes hin sich vertiefen, die beiden Räder aufzunehmen und festzuhalten. Denn nur für den zweirädrigen Streitwagen bedurfte es überhaupt solcher Fürsorge. Dieses einfache Geräte kennt der Erklärer zu Taittirîya Saṃhitâ II. p. 161, 18, wenn er sagt: *taṃ rathaṃ rathavàhane kàshṭhe sthàpayet.* In Häusern, wo man mehr auf Schmuck hielt, mag das in etwas zierlichere Form gebracht worden sein.

Die Hauptsache ist, dass das Gefährt sicher stehe, nicht durch zufälligen Stoss von Haustieren, durch spielende Kinder oder sonst ins Rollen komme und Schaden nehme oder anrichte.

In diesem Sinne wird die Wagenbank sogar zum Gleichnis gebraucht, wie ich an zwei bisher unbekannten Stellen des Paippalâda Atharvan zeigen kann. Es heisst dort *ut tabhnàmi gavàṃ kshîram ud rathaṃ rathavàhane* 20, 9, 1, 1 ich befestige oben (im Euter) der Kühe die Milch, wie den Wagen auf seiner Bank; nämlich: dass die Milch nicht von selbst ausfliesse, was sonst als eine wundersame Ver-

anstaltung göttlicher Macht angesehen wird z. B. Rv. 7, 72, 4. Ferner: *mayi te manâhitam rathaiva rathavâhane* 19, 8, 1, 7 dein Sinn soll fest auf mir ruhen wie der Wagen auf seinem Gestell.

Die Notwendigkeit einen Wagen durch Hemmung in Ruhe zu stellen setzt voraus, dass er leicht rollt, *suvṛt* oder *sukha* ist, wie der Veda sagt, und das erinnert mich an die wenig schmeichelhafte Ansicht von den indischen Wagen, welche H. Jacobi gelegentlich seiner Ableitung von *sukha* und *duḥkha*, in der Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung 25, 438 geäussert hat. Ich bin empfänglich für den Seufzer, den ihm die Erinnerung an Reisen auf ländlichen Fuhrwerken in Indien auspresst, und versuche nicht zu bestreiten, dass sämtliche Bauerkarren dort weder *sukha* noch εὔτροχος heissen können. Ja ich vermute, dass dieselben nicht einmal einen Abhang hinabrollen würden, ohne gezogen zu werden. Für solche Kunstwerke wäre also eine Wagenbank überflüssig, wurde aber auch im Altertum für Lastwagen überhaupt nicht gebraucht.

Wenn dagegen Jacobi sagt, er habe häufig indische Wagen primitivster Construction gesehen, »welche bekanntlich von den in ältesten Zeiten gebauten sich wenig, wenn überhaupt unterscheiden«, so möchte ich doch gern erfahren, woher ihm diese Bekanntschaft kommt, und versuchen die Ehre der alten Wagner zu retten. Daraus, dass der heutige Bauer in Indien sich und sein Zugvieh mit Marterwerkzeugen plagt, wie etwa der Karren aus den Nordwestprovinzen, den uns Sir H. M. Elliot in seinen Memoirs abbildet, folgt doch nicht ohne weiteres, dass jene Wagenstreiter im Norden etwa dreitausend Jahre früher nichts Besseres gehabt haben. Was alles hatten die Enkel der Hellenen verlernt und vor fünfzig und etlichen Jahren von ihren bayerischen Lehrmeistern wieder neu erlernt! Auch ihre Wagen würden wohl in den Hippodromen ihrer Ahnen keine Siege gefeiert haben.

Aber ein Volk, bei welchem nicht bloss die Häuptlinge auf Wagen in den Streit ziehen, sondern sogar Wettrennen mit Wagen ein leidenschaftlich geübtes Volksspiel sind, wobei zu siegen heftig begehrt und von den Göttern erfleht wird, ein Volk, bei welchem der Wagenbauer für einen Künstler, ja für den Künstler gilt, wo edle Rosse hoch geschätzt und gepflegt werden, und zwar nicht zum Reiten, sondern nur zum Fahren — das Volk muss doch nach aller Wahrscheinlichkeit brauchbare und zu rascher Fahrt geeignete Wagen gebaut haben.

Zur Bestätigung dieser vorteilhafteren Ansicht liefert also auch das unscheinbare Geräte, die Wagenbank, einen kleinen Beitrag, sofern es die leichte Beweglichkeit des Wagens zur Voraussetzung hat.

Wie kommt aber dieses *rathavâhana* in unsere Vedastelle? Der ackerbauende Mann, dem die Worte in den Mund gelegt sind, wünscht sich, dass sein Landbau ihm vier begehrenswerte Dinge abwerfe: Rinder, Schafe, ein *rathavâhana* und eine strotzende Dirne — natürlich eine zu kaufende. Wie kommt die Wagenbank in die Gesellschaft?

Diese Frage haben bisherige Übersetzer dahin beantwortet, dass das Wort *rathavâhana* hier eine andere Bedeutung als sonst habe. Bühler erklärt es zu Vasishṭha 2, 34 mit »Wagenross«, Weber in Indische Studien 17, 258 mit »Wagen-Gefährt«, also mit einer Art Tautologie, und ähnlich will A. Ludwig zu Ṛgveda 6, 75, 8 »Wagen und Zugrosse« in dem Ausdruck finden. Bühler's Auffassung ist die der Scholiasten zu Vâjasaneyi und Taittirîya Saṃhitâ.

Ich bedaure gegen diese sämtlichen Autoritäten das gute Recht des gewöhnlichen *rathavâhana* behaupten zu müssen. Sie alle haben *prasthâvat* missverstanden und konnten darum auch die Wagenbank nicht brauchen.

Nun wird niemand bestreiten, dass ein auf dem Untersatz stehender Wagen bezeichnet werden würde als *rathavâhana-prastha,* und ebensowenig, dass das Gerüst selbst, wenn es mit einem Wagen besetzt ist, *prasthavant* heissen kann. Also wird *prasthavad,* oder was dasselbe ist *prasthâvad rathavâhanam* ein besetztes — wir würden hier sagen: ein wohlbesetztes — Wagengestell bedeuten. Und so kann die Wagenbank in der Reihe jener Gegenstände des Wunsches sich unbedenklich sehen lassen.

Die scherzhafte Wendung aber, etwa wie wenn einer statt: ich wünsche mir Geld, vielmehr sagt: ich wünsche mir einen Beutel wohlgefüllt, passt hier zu dem ganzen Ton. Ich übersetze also: herausackern soll er mir (der Pflug) Rind und Schaf, eine Wagenbank wohlbesetzt und eine feiste Dirne.

2. Irrlichter.

Av. 4, 37, 10.

avakâdā̃n abhiçocā̃n
apsú jyotayamâmakā̃n |
piçâcā̃n sárvân oshadhe
prá mṛṇîhi sáhasva ca |

Im Wörterbuch ist für das sonst ganz unbekannte Wort der zweiten Halbzeile keine Deutung gewagt worden, und A. Ludwig hat es in seiner Wiedergabe der Stelle Ṛgveda 3, 352 übergangen. Dagegen habe ich im Wörterbuch kürzerer Fassung beifügen lassen: etwa eine Art Irrlicht.

Diese Erklärung hat sich inzwischen bei mir befestigt und soll, da die Sache einiges Interesse hat, hier näher erläutert werden.

Das Wort zerlegt sich in *jyotaya mâm,* leuchte mir, éclairez moi, also einen Satz, welchem das verkleinernde Suffix angehängt wird, um ihn zum Namen zu machen, es sagt also buchstäblich aus: Leuchte-mir-chen, ähnlich wie wir sagen können Vergissmeinnichtchen. Die Vedensprache hat eine gewisse Vorliebe für solche Bildungen, Kosedeminutive zum Teil so eigentümlicher Art, dass sie sich nicht nachbilden lassen, wie *saka yaka taka,* oder *avacarantikâ dhayantikâ* (Paipp. 9, 2, 5, 8) aus Participien, vgl. auch Lindner Altindische Nominalbildung p. 131.

Eine hübsche Bestätigung für diese Erklärung finde ich in Candy's English Marathî Dictionary, Bombay 1847, wo *piçâcadîpikâ,* also Leuchte oder Laterne der Piçâca, als Bezeichnung für das Irrlicht aufgeführt wird, neben *bhûtakolitâ* Geisterfackel. Wohl von hier aus ist das Wort auch in Monier Williams' English Sanscrit Dictionary übergegangen. Nun muss man aber nach dem Wortlaut unseres Verses diese *jyotayamâmaka* eben als den Piçâca zugehörig betrachten. In der Piçâcaleuchte neuerer Dialekte hätte sich also eine weit ältere Vorstellung erhalten.

Nach J. Grimm ist Elflicht einer der ältesten Ausdrücke für die Erscheinung D. Mythologie 4. A. 765, und die Elbe treffen in vielen Stücken mit den Piçâca zusammen. Die besondere Farbe des vedischen Ausdrucks aber, der eine scherzhafte Vertrautheit mit jenen Lichtchen andeutet, erscheint ähnlich in dem deutschen

Namen Lüchtemännekens und darin, dass sie, wie Simrock Deutsche Mythologie 4. A. 465 anführt, oft auf den rechten Weg weisen und sogar — seit die fortschreitende Kultur Wirtshäuser aufgebracht hat — dem unsicheren Trinker für eine Belohnung heimleuchten!

Nichts anderes sagt ja auch die englische Volksbezeichnung aus: Jack o'the lanthorn oder Jack with the lanthorn, und es ist wohl missverständlich, wenn — nach den Wörterbüchern — auch Jack in the lanthorn gesagt wird, wie es einen Jack in the basket und andere Jacks giebt.

Ich übersetze unseren Vers: die binsenverzehrenden flammenden Leuchtemännchen im Feuchten, die Piçâcas insgesamt, o Kraut, zerdrücke und bewältige du.

Die *avakâ,* von der sie sich nähren sollen, wenn wirklich identisch mit *çaivâla,* wäre ein Gras, das nach Roxburgh in seichtem stehendem Süsswasser wächst, Vallisneria octandra. An solchen Pfuhlen muss Überfluss sein in Landstrichen, wo die Lotusteiche *(pushkariṇî)* ein geschätzter Besitz sind und dem Anwohner in den Knollen und Wurzelschossen der Pflanze eine beliebte Speise liefern. Also der schönste Tummelplatz für Irrlichter!

Unsere Naturforscher wollen an Irrlichter nicht mehr glauben und verweisen sie in das Reich des Aberglaubens. Um so bemerkenswerter ist es, dass wir diesen neckischen Wesen auch auf altindischem Boden begegnen. Unsere Stelle ist das älteste Zeugnis, das für sie vorliegt, und es ist erfreulich, dass sie hier, wenn auch ein Spuck, wenigstens nicht irrende Seelen Gestorbener sind, die uns in neuesten Interpretationen der Mythen sonst auf Schritt und Tritt verfolgen.

3. Ein Totenbrauch.
Av. 5, 19, 12.

In den beiden Stücken 5, 18 und 19 sind Verse zusammengestellt, und zwar ungeordnet, welche gegen die Bedrücker der Priesterschaft, die Räuber ihres Eigentums ja ihrer Weiber sich mit den kräftigsten Verwünschungen auslassen und ihnen zeitliche und ewige Strafen aller Art in Aussicht stellen, wie es ähnlich im Mittelalter mit den persecutores ecclesiae gehalten wurde. Von einer Strafe im Jenseits redet auch unser Vers:

yā̃m mṛtā̃yânubadhnánti kûdyàm padayópanîm |
tád vái brahmajya te devā̃ upastáraṇam abruvan ||

Bei A. Ludwig 3, 452: die Kûdî-Fessel, die man dem Toten anlegt, die Hemmerin der Füsse, das o Brâhmanabedrücker haben die Götter dein Lager genannt. Man sehe auch Muir Sanskrit Texts 1, 287.

Von einer wirklichen Fessel ist hier nicht die Rede, und im Wörterbuch sind längst unter *yup* und *yopana*, im Wörterbuch kürzerer Fassung unter *kûdî* die Bedeutungen richtig gestellt; es handelt sich also nur um die rechte Anwendung derselben.

Kûdî bezeichnet einen Büschel Kleinholz, mässigen Umfangs, der mit einem Strick an einen Hinterfuss der weidenden Kuh gebunden ihr Weglaufen erschwert, gleichzeitig, wenn er nachgezogen wird, ihre Fährte verwischt. Kauçika 80 *kûdîm jaghane nibadhyemau yunajmîti* (Av. 18, 2, 56) *gâvau yunakti.* 71 *kûdyâ padâni yopayitvâ.* Von einer ähnlichen Tilgung der Fährte ist ja auch in der Erzählung

vom Rinderdiebstahl des Hermes die Rede. Bei Antoninus Liberalis 23 lesen wir ἐξῆπτε δὲ ἐκ τῆς οὐρᾶς πρὸς ἕκαστον ὕλην, ὡς ἂν τὰ ἴχνη τῶν βοῶν ἀφανίσῃ. Hier stimmt jedes Wort überein: ἀφανίζειν mit *yopayati,* ἴχνη mit *padâni* und ὕλη mit *kûdî.*

Die Worte des alten Totenliedes Rv. 10, 18, 2 *mṛtyoḥ padaṃ yopayantaḥ* »des Todes Tritt verwischend«, die den Gedanken ausdrücken, dass dem Tod, der soeben in dem Hause oder in der Gemeinde ein Opfer geholt hat, nicht gestattet sein soll sich gleichsam einen gangbaren Pfad dahin zu treten — diese Worte können Anlass zu symbolischen Bräuchen gegeben haben, die eine Verwischung der Fussspur bedeuten.

Dahin ist unsere Stelle zu erklären. Dem Toten wird ein Bündelchen von Stäben angebunden, das er bei seinem Hingang ins Jenseits gleichsam nach sich zieht und dadurch seine Spuren verwischt, durch welche, blieben sie sichtbar, der Tod dasselbe Dorf wieder finden würde. Es ist, wie wenn man damit den Tod hinausfegte.

Der geistliche Poet benützt diesen Brauch zu der Drohung gegen den Priesterfeind, dass er auf diesem Reisigbündel, das keine zarte Unterlage ist, in der andern Welt werde ruhen müssen.

Ich übersetze also: das Rutenbündel, das man dir, wenn du tot bist, anbinden wird, um deine Fährte zu verwischen, das haben dir, du Brahmanen-Placker, die Götter zum Lager bestimmt.

4. Der Ausrufer.

Av. 5, 20, 9.

saṃkrándanaḥ pravadó dhṛshṇushéṇaḥ
pravedakṛ́d bahudhā̃ grâmaghoshī̃ |
çréyo vanvânó vayúnâni vidvā̃n
kîrtím bahúbhyo ví hara dvirâjé ||

In einem Lied an die Heerpauke, das nicht zu den schlechtesten gehört und der Sprache nach unter die älteren zu rechnen ist, steht dieser Vers, den A. Ludwig 3, 461 wiedergiebt, wie folgt: Erbrüllend, austönend, mit kühner Waffe, Kunde verbreitend, an vielen Orten ertönen machend die Dörfer, herrliches gewinnend, die Werke verstehend, verteile an viele Ruhm in der Schlacht.

Statt dieses Wortschwalles suche und finde ich hier einen Sinn und Zusammenhang, ein lebendiges Bild aus dem Kriegsleben jener Stämme. Die Pauke, die an der Spitze der heimkehrenden Schar durch die Dörfer geschlagen wird, ist gleichsam der Herold (leider haben wir kein männliches Synonym für Pauke), welcher den Ruhm der Tapferen, den sie eben erworben, in ihrer Heimat verkündet. Das Wort *dvirâja* ist nichts anderes als duellum inter reges i. e. bellum. Ich übersetze also: ein ausrufender Herold, von kühner Schar begleitet, kundmachend allenthalben und das Dorf durchschallend, das Verdienst sachverständig abschätzend — teile vielen Lob aus im Kriege d. h. für ihre Haltung im Kriege.

Rudolf Roth.

Die lateinischen Adverbia auf *e* von *o*-Stämmen und die Singulardative der germanischen Pronomina.

Hochverehrter Herr Jubilar! Unter den Erforschern indischen Altertums ist keiner, dem die indogermanische Sprachwissenschaft innigeren Dank schuldete als Ihnen. Auf Ihre Wörterbücher und Ihren Pâṇini trifft das horazische nocturna versare manu, versare diurna selbst für den, welcher seine Kraft vorzugsweise der alten Geschichte der europäischen Sprachen unseres Stammes widmet. Mit Ihrem »Ersten Versuche über den Accent im Sanskrit« haben Sie vor fünfundvierzig Jahren einen Schacht abgeteuft, welcher der vergleichenden Sprachforschung eine Goldader nach der anderen erschloss und, so viel man aus ihm bereits gefördert hat, lange noch nicht abgebaut ist, vielmehr immer weitere Ausbeute verspricht. Wenn ich heute mit einem Handstücke aus ihm vor Sie trete, so geschieht es nicht, als ob ich dessen geringen Wert überschätzte, sondern weil es, aus dem von Ihnen angeschlagenen Gebirge stammend, Empfänger und Geber mit einander verbindet. Nehmen Sie es in diesem Sinne als schwachen Ausdruck meines innigen Dankgefühles gütig auf.

Adverbiell erstarrte Casus nicht-oxytonierter Stämme sind im indischen mehrfach oxytoniert, selbst in Fällen, welche den Gedanken ausschliessen, dass etwa der Adverbialaccent in vorhistorischer Zeit, als die Betonung zwischen den starken und schwachen Casus noch mehr wechselte, auch dem entsprechenden lebendig gebliebenen Casus zugekommen sei, z. B. adj. *áṅgirasvân* von Angiras begleitet, adv. *aṅgirasvát* wie ein Angiras u. a., Whitney Gr. § 1107; part. *drávant-* laufend, adv. *dravát* eilig, Whitney § 1111 e; adj. *ápâka-* fern, adv. *apâkā́* fern, *apâkā́t* aus der Ferne u. a., Whitney §§ 1112e, 1114d; adj. *úpâka-* nahe verbunden, adv. *upâké* in nächster Nähe; adj. *dákshiṇa-*, adv. *dakshiṇé* Rv. I, 100, 9 zur rechten Hand, endlich die regelmässige Oxytonierung der adverbiellen Zusammensetzungen. Letztere ist schon auf griechischem Boden wiedergefunden worden in dem Verhältnisse von καθήμερος zu καθημερόν, von ἄμαχος zu ἀμαχεί u. a. (L. v. Schröder KZ. XXIV, 103 Anm.). Aber auch in einfachen Worten scheint die verschiedene Betonung adverbieller und casuell lebendiger Formen von *o*-Stämmen aus der Ursprache zu stammen. Spuren derselben zeigen alle die Sprachen, welche das ursprüngliche Betonungssystem nicht völlig beseitigt haben. Das Kleinrussische, welches in der Adjectivdeclination keinerlei Accentwechsel kennt, oxytoniert den adverbiell gebrauchten Acc. sg. ntr. paroxytonierter Adjectiva: ***krásnij*** schön, ***studénij*** kalt, adv. *krasnó, studenó* (Verchratskij in Jagić's Archiv III, 406; Ogonowski Stud. auf d. Geb. der ruthen. Spr. Lemberg 1880, p. 226 f.). Dasselbe Verhältnis besteht zwischen ἄλλα und ἀλλά. Auf ihm beruht vielleicht im litauischen die verschiedene Betonung des Acc. sg. ntr. *pirma* (primum) und des Dat. *paskui*, je nachdem sie

präpositionell mit dem Casus eines Nomen verbunden sind oder ohne solchen als Adverbia stehen. Als Präpositionen sind sie auf der vorletzten, als Adverbia auf der letzten Silbe betont (Kurschat Gramm. § 1461). Die Betonung des adverbiellen *paskùi* stimmt zu der von skr. *paçcă, paçcăt.*

Eine Nachwirkung dieser adverbiellen Oxytonierung bewahrt das Lateinische in den Adverbien auf *-ê, -e* von *o*-Stämmen. *facilumed* SC. de Bacc. CIL. I, 196, 27, *altêd* Enn. ann. 366 V., falisk. *rected* Zvetaieff Inscr. Ital. inf. Nr. 70, osk. *amprufid* tab. Bant. weisen übereinstimmend auf italisches monophthonges *-êd*, denn auf der tabula Bantina ist kein einziger *i*-Diphthong, aber jedes ursprünglich lange lateinische *e* durch *i* vertreten: *ligud* lêge, *ligis* lêgibus, *licitud* licêto, *zicolom* diêculam (KZ. XXVI, 374). Damit werden die Erklärungen von Bergk Beitr. z. lat. Gr. p. 18, Brugmann KZ. XXIV, 74 Anm., Stolz Lat. Gr. § 88 (I. Müller Handb. der class. Altertums-Wissensch. Bd. II), welche in dem *-êd* einen Diphthongen suchen, von vornherein ausgeschlossen. Dass in der Ursprache alle, auch die nicht adverbiellen Ablative auf *-êd* geendet haben und *-ôd* erst durch Einwirkung der starken Casus entstanden, also *certê* älter sei als *certô* (Möller PBr. VII, 489), ist nicht begründet. Mahlow (Die langen Vocale *A E O* p. 161) hat zuerst nachgewiesen, dass betontes *ê* mit unbetontem *ô* wechselt, ἀνήρ: ἀγήνωρ u. s. w. So endeten die oxytonierten Instrumentale der *o*-Stämme ursprünglich auf *-ê*: skr. *paçcă*, πῆ, got. *hvê,* die anders betonten auf *-ô* (KZ. XXVII, 293).

Denselben Wechsel haben wir im Ablativ zu erwarten, falls das *ô* des lat. *-ôd* aus der Ursprache stammt. Letzteres bestreitet Mahlow (a. a. O. 130 f.), indem er auf Grund des lit. *vìlko,* żemait. *vilka,* welches nicht aus *-ôd*, sondern nur aus *-âd* entstanden sein kann, annimmt, das Lateinische habe unter Einwirkung von *-os*, *-om* u. s. w. ein ursprüngliches *-âd* = lit. *-o* durch *-ôd* ersetzt. Mahlow hat allerdings nicht in Anschlag gebracht, dass auch das Griechische auf *-ôd* als Ablativendung weist. Die dorischen Adverbia, welche das »woher« bezeichnen und sich dadurch unzweifelhaft als Ablative erweisen, auch schon von Bopp (vgl. Gr. I², 352) als solche erkannt sind, enden sämtlich auf -ω: ὧ, πῶ, τουτῶ, αὐτῶ, τηνῶ (Ahrens Dial. II, 374), lokr. ὧ, ὁπῶ Cauer² 229 A 9. 18. 21, kret. ὧ, ὁπῶ Gortyn X, 33. 36. Trotzdem ist mit Mahlow's Ansicht zu rechnen, so lange nicht nachgewiesen ist, wie das Litauische von urspr. *-ôd* zu urbaltischem *-â*, hochlit. *-o* gelangen konnte. Ich setze also die Entscheidung zwischen urspr. *-ôd* und *-âd* aus. War *-ôd* die unbetonte Endung, dann liegt im italischen *-êd* die Form vor, welche den oxytonierten Adverbien schon in der Ursprache mit Recht zukam, daher ausschliesslich zur Adverbialendung geworden ist. *longê* verhält sich dann zu *longô* wie die adverbialen skr. *adharăt, uttarăt* zu den adjectivischen Ablativen *ádharât, úttarât.*

Zu Gunsten dieser Auffassung darf man aber nicht das *ê* des got. *hvammê-h* geltend machen, welches Paul (PBr. II, 339) = skr. *kásmât* setzt, auch Möller und Bremer (ebenda VII, 490; XI, 35 f.) als Ablativ auf urspr. *-êd* betrachten. Um die Vocalverschiedenheit von got. *thamma* und ahd. *demu* zu erklären nimmt Bremer an, dass man in der Ursprache neben einander »je nach dem Satzaccente **tésmôd* und **tòsmêd* sagen konnte«. Dies ist aber weder erwiesen, noch nötig. Unter den Pronominalcasus, welche durch den Consonantismus Aufschluss über ihre vorhistorische Betonung geben, weist nur der Gen. sg. m. n. z. B. got. *this* auf Betonung des Stammes, alle übrigen *thizôs, thizai, thizê, thizô* auf Nichtbetonung desselben.

Im Skr. hat allein der Pronominalstamm *a* betonte Endungen: *asyās, asyāi, ēshām, āsām* u. s. w. Alle von diesem Stamme gebildeten Casus werden auch enklitisch ohne jeden Hochton gebraucht. Doppelte Betonung haben nun auch die Casus von ahd. *ir, der,* betont *imo,* enklitisch *mo* u. s. w. (Graff I, 41. V, 11, Braune Ahd. Gr. p. 198. 202). Auf diese beiden Thatsachen gestützt dürfen wir annehmen, dass schon in der Ursprache oxytonierte Pronomialformen bestanden, welche im Anschlusse an andere Worte ihren Ton verloren. Beide Betonungen, welche in den *z* enthaltenden Casus bei allen germanischen Pronomina nachweislich zur Alleinherrschaft gelangt sind, werden sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch auf Casus erstreckt haben, deren Consonantismus nichts über ihre vorgermanische Betonung verrät. Beide ergaben denselben Consonantismus, aber eventuell verschiedene Klangfarbe der Endvocale. Das *ê* von got. *hvammê-h* erklärte sich aus einer Betonung wie skr. *asmāt,* das *u* von ahd. *huuemu* aus einer enklitischen wie skr. *asmât,* falls sie nämlich überhaupt Ablative wären.

Unter derselben Voraussetzung aber lassen sie sich, wie ich glaube, lautlich und begrifflich besser als echte Dative erklären. Auch der Dativ kann ja ursprünglich je nach der Betonung auf —́*ôi* und —*ē*́*i* geendet haben, welche beide im absoluten Auslaute und vor consonantischem Anlaute des folgenden Wortes ihr *i* verloren (vgl. KZ. XXVII, 305. 369 f., W. Schulze ebenda 420 f.). Dann ergeben sich für die Ursprache vier verschiedene Gestalten der Endung, von denen drei in Europa wirklich vorkommen: 1. barytoniert vor Vocalen *-ôi,* erhalten im griech. -ῳ, altlat. *populoi Romanoi* Mar. Victorin GL. VI, p. 12, 1. 17, 20, *Numasioi* pränestin. fibula (CIL. XIV, 4123), osk. *Abellanui,* lit. *vìlkui;* 2. barytoniert vor Consonanten *-ô* erhalten in der gewöhnlichen lateinischen Endung *populô,* preuss. *waldniku, kasmu,* ahd. *mo, huuemu;* 3. auf der Endung betont vor Consonanten umbr. *pople,* pusme, got. *hvammê-h;* in got. *vulfa,* an. *úlfi,* ags. *wulfe,* as. *wulbe,* ahd. *wolfe* ist diese letzte Form des Dativs mit dem Locativ auf urspr. *-oi* lautgesetzlich zusammengefallen. Hiernach verhält sich got. *hvammê-h* zu ahd. *huuemu* wie umbr. *pople* zu lat. *populo* oder wie umbr. pusme zu preuss. *kasmu.*[1] Und dass got. *hvamma* kein Ablativ ist, scheint mir aus der zweifellosen Vertretung des ablativischen *-ôd* oder *-âd* durch das *-ô* der Adverbia (Mahlow 57 f. 130 f.) hervorzugehen. *aftarô* von hinten, *thathrô* von da u. s. w. (v. d. Gabelentz-Loebe Gr. p. 236) erweisen sich durch ihre Bedeutung ebenso unverkennbar als Ablative wie die oben genannten dor. ὦ woher u. s. w. So wenig ihr *-ô* im gotischen verkürzt oder im ahd. zu *-u* geworden ist, wird der abl. skr. *-smât* zu got. *-mma,* ahd. *-mu* geworden sein.

Ein wesentliches Moment für die Beurteilung der Formen auf got. *-mma* wird neuerdings ganz ausser acht gelassen, nämlich die relative Häufigkeit der drei ursprünglichen Casus, deren Functionen sie erfüllen, des Dat., Loc., Abl., in Sprachperioden, welche alle drei noch von einander scheiden. Lanman's Tafel 1 (Journ. Am. Or. Soc. X, 582) ergiebt für die genannten Casus der nominalen *a*-Stämme im Rv. folgende Zahlen: Dat. 1502, Loc. 2491, Abl. 389, Summa 4382, davon nur

[1] Wie bei den Masc. Neutr. *-ôi* und *-ô,* so liegen im Dat. fem. neben einander *-âi* und *â*: osk. *aasai* und lat. *matre Matuta* u. s. w. CIL. I Index p. 603, praenestin. *Fortuna primogenia* Hermes XIX, 453, falisk. *Menerva* Zvetaieff I. I. I. 70, ebenso im germanischen got. *gibai,* ags. *giefe* und an. *vǫku, gjǫf,* ahd. as. *gebu,* deren *u* aus urgerm. *-ô,* vorgerm. *-â* entstanden ist, wie im Nom. sg. und Nom. ntr. pl.

389 Ablative, d. h. weniger als $^{1}/_{11}$. Lanman hat die Pronomina von seiner Arbeit ausgeschlossen. Grassmann's Wörterbuch verzeichnet von ihnen

asmā́i	38	*asmín*	28	*asmā́t*	8
tásmâi	54	*tásmin*	20	*tásmât*	11
kásmâi	13	*kásmin*	4	*kásmât*	0
yásmâi	23	*yásmin*	30	*yásmât*	5
Summa	128	Summa	82	Summa	24.

Also unter 234 Formen 24 Ablative, wobei zu beachten ist, dass Grassmann die Stellen für *asmā́t* vollständig giebt, dagegen für *asmā́i* fast nur das erste, für *asmín* nur die ersten vier Maṇḍala des Rv. ausgezogen hat, so dass wir eher zu hoch als zu niedrig greifen, wenn wir auch hier $^{1}/_{11}$ ansetzen. In der Erklärung des got. *hvamma, hvammê-h* als Ablativ ist also die Annahme enthalten, das eine Elftel habe die übrigen zehn erdrückt. Zu ihr könnte ich mich nur verstehen, wenn zwingende, sie unumgänglich machende Gründe beigebracht wären, was nicht geschehen ist. Also der Gleichsetzung von *hvamma* und *kásmât* widerstrebt die Verwendung beider ebenso wie ihre Lautform.

Kehren wir zu den italischen Adverbien auf *-êd* zurück. Falls der Ablativ ursprünglich auf *-âd* geendet und erst im griechischen und italischen durch Einwirkung anderer Casus sein *ô* erhalten hat, können sie nur italische Neubildungen sein. In der Ursprache war der Ablativ überhaupt nur von *o*-Stämmen gebildet (Leskien Decl. 35 f., Mahlow 133 f.). Seine Ausdehnung auf alle Stämme in den italischen Sprachen scheint so vor sich gegangen zu sein, dass nach dem Muster von instr. *-ô:* abl. *-ôd* zu den Instrumentalen auf *-â, -î, -û* (KZ. XXVII, 291 f.) Ablative auf *-âd, -îd, -ûd* erwuchsen. Dabei wurden die neugebildeten Formen zum Teil wie die alten ohne *d*, aus welchen sie entsprungen, instrumentalisch gebraucht, z. B. *Jovei bovid piaclum datod* auf dem Steine von S. Quirico vor 543 der Stadt Rom (Bormann Miscellanea Capitolina, Rom 1879 p. 6 f.). Die Folge war, dass auch bei den *o*-Stämmen der Ablativ für den Instrumental eintreten konnte: *eod die* neben *quo die, dolo malo* auf demselben Steine von S. Quirico, osk. *neip mais pomtis com preivatud actud* TB. 15 neque magis quinquies cum privato agito. Die lateinischen Schreibungen *bovid, eod* würden an sich nicht viel beweisen, da seit Beginn der Überlieferung das *d* im Schwinden ist und dieselbe Inschrift die Imperative *exvehito, exferto, cedito* neben *violatod, licetod, datod, suntod* bietet, also zur Zeit ihrer Abfassung das *d* vielleicht überhaupt nicht mehr gesprochen wurde und dann an falscher Stelle hinzu geschrieben werden konnte. Allein für das oskische *com preivatud* ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Und wenn die lateinischen Instrumentale auf urspr. *-ô* nur ausnahmsweise verkürzt sind (*modŏ, citŏ*, Mahlow 86), aber als sogenannte ablativi instrumentales, loci und temporis unverkürztes *ô* haben, so beruht dies eben darauf, dass sie einst wirklich die Endung *-ôd* bekommen hatten. Nun besass das Lateinische auch adverbiell verwendete Instrumentale auf *-ê*, erhalten in *benĕ, malĕ, probĕ* Plaut. Poen. 1269, welche, da sie verkürzt sind, nicht, wie allgemein angenommen wird, aus *-êd* entstanden sind (s. KZ. XXVII, 291). Den Schlüssel zu ihrem *-ê* geben die oxytonierten indischen Adverbien *apâkā́, madhyā́, dakshiṇā́, samanā́* (got. *samana*), *amā́, uttarā́* zu den Adjectivstämmen *ápâka-, mádhya-, dákshiṇa-, sámana-m* (subst.), *áma-, úttara-*. In der Zeit, als die Instrumentale auf *-ô* das *d* erhielten, werden auch Instrumentale

auf *-ê* zu *-êd* geworden sein, und das sind dann eben die Adverbia wie *facilumêd* und deren Nachkommen in classischer Zeit auf langes *ê*. Ihrer Bedeutung nach stehen sie dem Instrumental näher als dem Ablativ, was allerdings nicht notwendig für diese zweite Erklärung den Ausschlag giebt, da in der Bedeutung der Adverbien vielfache Verschiebungen zu beobachten sind und z. B. die ablativischen Adverbien des germanischen auf *-ô* den lateinischen auf *-êd* meist völlig gleich gebraucht werden. Auf jeden Fall aber, mögen sie ursprünglich Ablative oder Instrumentale sein, wird die Qualität ihres *ê* durch die indische Adverbialbetonung begründet, erweist also rückwärts deren Vorhandensein in der Ursprache.

Bremer (PBr. XI, 265), welcher die Adverbia auf *-êd* für ursprüngliche Ablative hält, will den Unterschied von *-êd* und *-ôd* aus der Betonung der Stämme selbst herleiten, durchweg oxytonierte haben *-êd* gehabt (*rectḗd*), barytonierte *-ôd* (*équôd*). Damit ist aber der wirkliche Thatbestand gar nicht erklärt, denn die nicht zu umgehende Frage, warum k e i n ursprünglich oxytoniertes Substantivum oder Pronomen, nicht einmal die einsilbigen *quô* und *hôc*, *-êd* zeigen, aber fast a l l e, auch die barytonierten, Adjectiva s o w o h l *-êd* a l s *-ôd* haben, bleibt gänzlich unbeantwortet. Sie erhält Antwort nur durch die indische Adverbialbetonung. Die ursprünglich allen Oxytona zukommende Form auf *-êd* und der Instrumental auf *-ê* wurden nur da bewahrt, wo ihnen ein von demselben Stamme gebildeter, casuell lebendig gebliebener Ablativ auf *-ôd* und Instrumental auf *-ô* zur Seite lag, d. h. wo sie durch ihre Bedeutsamkeit gegen mechanische Uniformierung geschützt war, während alle oxytonierten Substantiva und alle, auch die einsilbigen, Pronomina (*quô, hôc*) den Instrumental und Ablativ der Barytona annahmen, weil deren in der Farbe der Endungen durchaus harmonische Flexion »regelmässiger«, d. h. verständlicher war.

Die ursprünglich oxytonierten Adjectiva könnten die Doppelformen auf *-ôd* und *-êd* von den Barytona übertragen haben, indem der ursprünglich nur lautmechanische Wechsel zwischen *ê* und *ô* nach Verwischung der ihn bedingenden Accentunterschiede functionell zur Unterscheidung des Adverbs vom lebendigen Instrumental und Ablativ verwertet wurde und sich dadurch allmählich über alle Adjectiva verbreitete, mochten sie ursprünglich betont sein, wie sie wollten. Allein es ist nicht ausgeschlossen, dass auch ihnen von Rechts wegen Doppelformen auf *-êd* und *-ôd* zukamen und nur deren Verteilung auf Adj. und Adv. von der Regel der Barytona beeinflusst wurde.

Die adverbielle Verwendung eines Adjectivcasus beruht auf der Substantivierung desselben. Er fungiert in diesem Falle nicht als Adjectivum, sondern als abstractes Substantivum. Deshalb umschreiben jüngere Sprachen das Adverb älterer Epochen mehrfach durch das Adjectivum in Verbindung mit einem Substantivum, z. B. lat. *quomodo* an Stelle des älteren *quî*, roman. *-mente*, deutsch *-weise*. Wenn nun in alter Zeit eine und dieselbe Form verschieden betont ist, je nachdem sie adjectivisch oder adverbiell gebraucht wird, so drückt die Betonung allein dasselbe aus, wie später die Hinzufügung eines Substantivs, d. h. barytonierte Adjectiva sind durch Oxytonierung zu Substantiven gewandelt und umgekehrt. Das adjectivische *úttarât* in *divó amúshmād úttarāt* Rv. IV, 26, 6 verhält sich zu dem adverbiellen *uttarā́t* von Norden her wie *samaryà-* adj. von Leuten besucht zu *samaryá-m* subst. Versammlung, *namasyà-* ehrwürdig zu *namasyā́* Verehrung, *vapushyà-* wunderbar zu

vapushyā̆ Bewunderung Rv. I, 183, 2 (Grassmann, anders BR. und Ludwig). Ebenso verhält sich das kleinrussische adj. *studéno* es ist kalt zum adv. *studenó* wie *ljúba* amata zu *ljubá* amor (die Betonung nach Verchratskij Archiv III, 385). Man vergleiche auch anord. *há-r,* ahd. *hôh:* anord. *haug-r* m. Erdwall, Grabhügel, ahd. *houg* ntr. Hügel (Hamelburger Markbeschreibung). Derselbe Gegensatz liegt wohl auch der verschiedenen Betonung von lit. *áuksztas* adj. hoch und *aũksztas* subst. Bodenraum unter dem Dache zu Grunde. Wie *dĕnóms* aus *dĕnómus,* aber *dĕnôms* aus *dĕnomìs* entstanden ist (Kurschat § 219), so wird das adj. *áuksztas* von je her auf der ersten, dagegen das subst. *aũksztas* einst auf der letzten Silbe betont gewesen sein. Das Litauische hat nur einem einzigen mehrsilbigen Nom. m. den Accent auf der Endsilbe gelassen: *katràs* = skr. *katará-s.*

Häufiger findet sich das umgekehrte Verhältnis, oxytoniertes Adjectivum neben barytoniertem Abstractum. Ich verzeichne hier nur Beispiele, welche keine weitere Erörterung nötig machen, da ich nächstens an anderem Orte auf den Gegenstand zurückkommen muss. Skr. *ardhá-* halb: *árdha-s* Hälfte, *eshá-* eilend: *ésha-s* das Eilen, *kâmá-* begierig: *kā̆ma-s* Begier, *çâká-* hilfreich: *çā̆ka-s* Hilfe, *srâmá-* lahm: *srā̆ma-s* Siechtum, *kâvyá-* die Eigenschaften eines Weisen habend: *kā̆vya-m* Weisheit, *karaṇá-* kunstfertig: *káraṇa-m* That u. a., δολιχός adj.: δόλιχος (Länge) Rennbahn, μωκός spottend: μῶκος Spott, κυρτός krumm: κύρτος Geflecht (skr. *káṭa-s*), κομπός prahlerisch: κόμπος Lärm, Prahlerei, κακός: κάκη, ἐχθρός: ἔχθρα u. a., vgl. Lobeck Paralip. 340 und Göttling's Accentlehre an vielen Stellen. Genau ebenso wie die Abstracta unterscheiden sich die Adverbia ved. *simâ* allenthalben, gr. ἅμα, τάχα, ὦκα, λίγα, κάρτα von ihren Adjectiven *simá-s* ἁμός, ταχύς u. s. w. Hält man dazu die Regel, dass oxytonierte Adjectiva im kleinrussischen barytonierte Adverbia haben, *legkij* leicht: adv. *légko, golosnij* laut: adv. *gólosno* (Verchratskij Archiv III, 406, Ogonowski Studien auf dem Gebiete der ruth. Spr. 226 f.), so wird sehr wahrscheinlich, dass schon in der Ursprache oxytonierten Adjectiven barytonierte Adverbia, d. h. Abstracta zur Seite standen.[1] Hiernach würden ursprünglich oxytonierte Adjectiva im lateinischen ihren adjectivischen Instrumental einst auf *-ê (-êd),* dagegen den adverbiellen auf *-ô (-ôd)* gebildet haben. Und letzterer ist wirklich nicht selten. Participia praet. pass., deren ursprüngliche Oxytonierung, allerdings nur für nichtzusammengesetzte, feststeht, haben mehrfach Adverbia auf *-ô: citō̆, meritô, falsô (falsê* Sisenna), *tutô, optatô, certô (certê), consultô* (*-ê,* beide seit Plaut.), *subitô, improvisô, insperatô, necopinatô, inopinatô, bipertitô, tripertitô, directô* (*-ê* Cic.), *secretô, occultô, manifestô (-ê),* s. Neue II², 645 f. Nachdem alle Endsilben den Hochton verloren hatten, verstand man nicht mehr, weshalb einige Adjectiva den Instrumental (Ablativ) auf *-ê,* das Adverb auf *-ô,* andere umgekehrt den Instrumental auf *-ô,* das Adverb auf *-ê* bildeten, und suchte diesen nun als gesetzlos empfundenen Zustand zu regeln. Formen auf *-ê, -êd* als Instrumentale oder Ablative wurden nicht mehr geduldet. Formen auf *-ô, -ôd* als Adverbia waren aber erträglich, da sie eventuell als lebendige Casus gedeutet werden konnten, wurden also teilweise bewahrt. Wo bei alten oxytonierten Adjectiven Adverbia auf *-ô* und *-ê* neben einander erscheinen wie *certô certê, consultô consultê,* ist nicht zu entscheiden, ob

[1] Es versteht sich, dass einst mit dem Betonungswechsel Hand in Hand ein Ablaut des Wurzelvocals ging, wie er sich erhalten hat zwischen den Adj. *çucá-, vṛdhá-* und den Abstracten *çóka-s, várdha-s,* aber später meist ausgeglichen ist.

unter Einwirkung der Barytona der alte Instrumental auf *-ê* direct zum Adverbium gestempelt oder zunächst ganz ausser Gebrauch gesetzt und erst später neben dem alten Adverb auf *-ô* ein neues auf *-ê* gebildet ist. Adverbia wie *rectêd, altêd* neben den lebendigen Casus *rectô, altô* zeigen das zu vermutende vorhistorische Verhältnis geradezu umgekehrt.

Die barytonierten Adverbia oxytonierter Adjectiva lehren unzweifelhaft, dass die Oxytonierung von Adverbien barytonierter Adjectiva nicht, wie meist geschieht, mit der Betonung der schwachen Casus consonantischer Stämme zusammen geworfen werden darf.

Zum Schlusse sei noch daran erinnert, dass sämtliche griechischen Locative auf -ει mit Ausnahme des erst aus Menander überlieferten οἴκει Herodian I, 504, 16; II, 463, 31 und des lakon. ἔζει· ἔξω Hesych, welches M. Schmidt wohl mit Recht in ἐξεῖ ändert, auf der Endung betonte Adverbia sind: dor. εἶ, πεῖ, αὐτεῖ, τουτεῖ, τηνεῖ (Ahrens II, 361 f., G. Curtius Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1864, 230), διπλεῖ tab. Heracl. I, 109, IGA. 322 a, 8, Gortyn sechsmal und die gemeingriechischen ἐκεῖ, νηποινεί, αὐθημερεί u. s. w. (Smyth Amer. Journ. of Philol. VI, 428) zu barytonierten Adjectivstämmen. Wahrscheinlich hängt auch deren -ει gegenüber dem -οι der Substantiva mit ihrer Adverbialbetonung zusammen; vgl. adv. *upâké, dakshiṇé* zu *úpâka-, dákshiṇa-*.

Johannes Schmidt.

Eine estnische Sitte.

Der um die Kunde des Estenvolkes hochverdiente Dr. Kreutzwald erzählt bei Gelegenheit einer Schilderung der estnischen Hochzeitsbräuche,[1] es herrsche in Harrien und in der Wiek, zwei Districten Estlands, die sonderbare Sitte, das junge Paar die erste Nacht im Schafstalle schlafen zu lassen, während im Dörptschen den jungen Eheleuten erst nach der Geburt des ersten Kindes das Recht eines eigenen Bettes zugestanden wird; bis dahin müssen sie nomadisieren und bald im Stall, bald in der Scheune, bald auf dem Boden sich eine Schlafstätte suchen. Ebenso berichtet er aus dem Werroschen (in Livland), die Sitte verlange es dort, dass die Neuvermählten ihre erste Nacht im Viehstall zubringen müssen, wo ihnen ein Lager zubereitet wird und zugleich abends die besten Hochzeitsspeisen aufgetragen werden, die das junge Ehepaar im Bett geniessen muss, um in seinem künftigen Hausstande gesegnete Viehherden und gefüllte Speisekammern zu haben.[2] In dem Manuscript des Pastors Eduard Philipp Koerber: »Gottesdienst der alten Liv- und Ehstländer« (Ms. der Gel. Estn. Ges. zu Dorpat Nr. 77) findet sich gleichfalls die Angabe, dass der Bräutigam mit der Braut die erste Nacht im Stalle zubringe. Auch nach dem an wertvollen Nachrichten reichen, sehr zuverlässigen A. W. Hupel, der vor mehr als einem Jahrhundert schrieb, hält das estnische Brautpaar sein erstes Beilager im Viehstall.[3] Endlich finde ich in einem mir handschriftlich mitgeteilten Bericht über die estnischen Hochzeitsbräuche im Koddaferschen Kirchspiele in Livland folgende originelle Angabe: »Braut und Bräutigam wurden früher die erste Nacht in den Stall zum Schlafen gelegt und in der Nacht bereitete man ihnen ein »Hühnerfutter«. In viel früheren Zeiten hat man das junge Paar in einen »Ehesack« gesteckt und sie damit in den Stall auf den Misthaufen zum Schlafen gelegt.« Seit 1848 jedoch bringe man sie in eine Kammer zum Schlafen, wobei gesungen und gebetet wird.[4]

Übereinstimmend ist in allen diesen Angaben das Unterbringen des jungen Paares im Stalle, wenigstens für eine Nacht. Wollen wir eine Erklärung dieser

[1] In der zu Dorpat herausgegebenen Zeitschrift »Das Inland«, Jahrgang 1837 p. 198. Für die Kirchspiele Nissi und Haggers in Harrien bestätigt mir die Ausübung des von Kreutzwald erwähnten Brauches auch Herr Lehrer G. Blumberg aus eigener, etwa 30 Jahre zurückliegender Beobachtung.

[2] Vgl. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten von J. W. Boecler, mit auf die Gegenwart bezüglichen Anmerkungen beleuchtet von Dr. Fr. Kreutzwald (St. Petersburg 1854) p. 41.

[3] August Wilhelm Hupel, Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland Bd. II (Riga 1877) p. 177.

[4] Dieser Bericht ist nach den Schilderungen des über 80 Jahre alten Glockenläuters Paul in Koddafer von dem dortigen Küster Saul auf meine Bitte estnisch aufgezeichnet und von Herrn Lehrer G. Blumberg übersetzt worden. Das Kirchspiel Koddafer liegt in Livland, am Peipussee, von den ersterwähnten estländischen Districten weit entfernt.

seltsamen Sitte versuchen, so erscheint es geraten, sich zunächst nach analogen Sitten bei andern Völkern umzusehen. Solche lassen sich freilich nicht viele auffinden, doch wird man immerhin einiges zum Vergleich heranziehen können.

So führt man nach Grosspietsch bei den Russen die Neuvermählten »in die für sie eingerichtete Schlafstube oder in irgend ein Gelass, welches gerade bei der Beschränktheit des Raumes im Bauernhause zur Verfügung steht — es ist hierbei auch der Viehstall nicht ausgeschlossen — und welches dann als Brautkammer dienen muss, wenn die Gäste alle Räumlichkeiten im Hause einnehmen. Früher pflegte man zu diesem Zwecke ein unbewohntes Zimmer zu wählen, einen nicht wohnbar eingerichteten öden Raum, welcher auch nicht geheizt wurde, wenn die Kälte noch so gross war, ja es wurden, besonders für das Beilager der Bojaren, eigene Stuben derartig gebaut, dass sie aller Behaglichkeit entbehrten.[1]

Man könnte geneigt sein, die Unterbringung des jungen Paares im Viehstall oder in einem unwohnlichen öden Raum bei den Bauern durch die Not zu erklären, obschon es immerhin überaus seltsam wäre, gerade die Helden des Tages, die Neuvermählten, besonders erbärmlich unterzubringen. Wenn dies aber auch bei reichen Leuten vorkam, wenn sogar bei bojarischen Hochzeiten eigene Stuben dazu gebaut wurden, die aller Behaglichkeit entbehrten, so hat es den Anschein, als könne man hier die ausgesprochene Absicht, das Brautpaar möglichst unbequem unterzubringen, nicht verkennen. Ja, es sieht geradezu so aus, als wolle man die Liebe der Neuvermählten einer Art Prüfung unterwerfen.

Von den Letten giebt der schon erwähnte Hupel an: »Die Brautkammer ist allezeit, selbst bei der strengsten Kälte, die kalte Klete; dahin werden beide gebracht, aber nach etlichen Minuten schon wieder geweckt, da sie sogleich fertig dastehen müssen.« Dann giebt man ihnen Wasser, um sich zu waschen u. s. w.[2]

Auch hier ist gerade der unbehaglichste Raum für die Brautleute ausgesucht. Aber freilich, wenn der Aufenthalt in der kalten Klete nur einige Minuten dauert, so wäre hier die Prüfung nicht allzu arg. Es macht durchaus den Eindruck, dass hier das Unterbringen der Neuvermählten in der Klete zu einer blossen Form geworden ist — sonst würde man sich wohl nicht mit einigen Minuten begnügen. Ursprünglich aber war es gewiss mehr als Form. Welchen Grund aber mag die Sitte haben?

Die Klete ist ein ziemlich grosser Vorratsraum, ein Speicher, der den wertvollsten Besitz der Familie, Betten, Kleider, Wäsche, Victualien und viele andere Gegenstände enthält. Die Klete oder »Kletis« wird bei den nah verwandten Litauern aus eben diesem Grunde gewissermassen als das Heiligtum des Gehöftes betrachtet, und die Ceremonie der Haubung bei der litauischen Hochzeit, das Aufsetzen der »Moteris«, des volkstümlichen Wulstentuches aus weisser Leinwand mit gestickten Enden, findet darum allezeit in der »Kletis« statt.[3] Dieselbe Anschauung muss wohl auch bei den Letten vorliegen oder doch vorgelegen haben,

[1] Vgl. J. Grosspietsch, Hochzeitsgebräuche des russischen Landvolks, in der Russischen Revue, Bd. XII (1878) p. 268.

[2] Hupel, a. a. O. II p. 193. Zum besseren Verständnis sei bemerkt, dass die Hochzeiten unseres Landvolkes in Liv- und Estland in der Regel im Spätherbst und Winter statthaben.

[3] Vgl. Reinsberg-Düringsfeld, Hochzeitsbuch, p. 18.

und eben darin liegt vermutlich die Begründung dafür, dass man dem jungen Paare gerade diesen Raum zuweist.[1]

Ähnlich dürfte es sich mit dem Schlafen im Stalle bei den Esten verhalten. Der Viehstand ist für den Bauern ein überaus wichtiger, oft der wichtigste Teil seines Besitzes, und je weiter wir in die alten Zeiten zurückgehen, um so mehr ist dies der Fall, um so mehr ist der Mensch von seinem Vieh abhängig, um so enger lebt er mit ihm verbunden, um so höher schätzt er es. Aus Nomaden erst sind Ackerbauer geworden, und manche Anschauung jener uralten Zeit hat sich mit Zähigkeit erhalten. Die übergrosse Wertschätzung des Alles bedeutenden Viehstandes hat es z. B. bei Indern und Persern in uralter Zeit zu Wege gebracht, dass ihnen die Rinder geradezu als heilig erschienen, dass sie die Excremente derselben als Reinigungs- und Entsühnungsmittel benutzten u. dgl. m., und diese Anschauung hat sich zum Teil bis auf den heutigen Tag (in Indien wenigstens) noch erhalten, obschon die Kühe dem Inder lange nicht mehr dasselbe bedeuten wie ehedem. In jener alten Zeit, wo das Vieh den wertvollsten Besitz ausmachte, konnte sehr wohl der Stall, der diesen Besitz barg, als ein Heiligtum der Familie, als Mittelpunkt des gesamten Hauswesens betrachtet werden, ganz ähnlich wie dies mit der Klete bei den Litauern der Fall ist, und eben darum mochte dieser Ort zur Aufnahme des jungen Paares in der ersten Nacht besonders geeignet erscheinen, — konnte gewissermassen den lectus genialis der Römer vertreten.[2] Aus uralter Zeit hätte dann die Sitte in zäher Überlieferung bis auf die Gegenwart sich erhalten. Jetzt nimmt sie sich seltsam, ja wunderlich aus, doch ursprünglich war dies gewiss nicht der Fall; da war sie etwas ganz Natürliches und entsprach den äusseren Verhältnissen und Lebensbedingungen, wie den naiven Anschauungen jener Zeit.

Dies ist, wie ich glaube, die wahrscheinlichste Erklärung des merkwürdigen Brauches, und Kreutzwald hatte gewiss wohl recht, wenn er ihn für etwas sehr Altes erklärte. Die Esten hätten hier wieder einmal denselben conservativen Sinn, dieselbe Treue in der Überlieferung altererbter Sitten und Bräuche bewährt, der uns auch sonst bei ihnen begegnet und der uns Achtung ihnen gegenüber einflössen muss, wenn anders der Väter Erbe heilig zu halten Achtung verdient.

[1] Vielleicht war es bei den Russen ursprünglich ebenso. An die Stelle der kalten Klete trat dann vielleicht später, nachdem der eigentliche Sinn der Sitte vergessen war, jeder andere unwohnliche kalte Raum.

[2] Vielleicht sah man übrigens auch das Vieh mit seinem fruchtbaren Geschlechtsleben als eine gute Vorbedeutung hinsichtlich der Fruchtbarkeit der neugeschlossenen Ehe an.

Leopold von Schroeder.

Althochdeutsch *antlengen* und Verwandtes.

Das althochdeutsche Verbum *antlengen, antlingen* »antworten« hat bisher eine eingehendere Erörterung nicht erfahren. Es mag daher gestattet sein, im folgenden in Kürze zusammenzustellen, was zur Beleuchtung des Wortes und seiner Sippe dienlich zu sein scheint.

Dem Verbum liegt das Substantivum *antlangi* »responsum« Pa., *antlenki* gl. K., Ahd. Gl. I, 90, 31, *antlenki* gl. K., *antlengi* Ra. ebenda I, 218, 11, ohne Zweifel ein neutraler *ja*-Stamm, zu Grunde. Formell schliesst sich hieran am engsten die Form an, unter welcher das Wort in der Benedictinerregel auftritt: Inf. *anlengan* Hattemer I, 33, 28, Part. Praes. *antlengantan* I, 32, 24, 3. Pl. Conj. Praes. *antlenken* I, 61, 32, Part. Praet. *kiantlenkit* I, 64, 11. Vollere Form des Praefixes *anta-, ante-* erscheint fünfmal im Tatian, dem einzigen ahd. Texte, welcher sich des Wortes ausser der Benedictinerregel noch bedient: *antelengita* 104, 5, *antalengita* 106, 5. 217, 5. 225, 1, *antalengitun* 236, 2. Alle diese Formen gehören dem Schreiber δ an. Als Normalform für Tatian hat dagegen *antlingen* zu gelten, das etwa 95 mal begegnet. In Capitel 1—17 findet sich ausserdem noch 10 mal *antlingôn*, das man nach den übrigen Formen wohl auf älteres **antlingjôn* zurückführen darf.

Lassen wir diese für Tatian specifischen Formen mit *i* in der Mittelsilbe zunächst einmal beiseite, um die Formen mit *a, e* näher zu betrachten. Von diesen ist sicher das Adjectivum *andlang* nicht zu trennen, das, im Hochdeutschen unbelegt, hier früh ausgestorben zu sein scheint, aber im Altsächsischen, Altfriesischen, Angelsächsischen und Altnordischen *(endlangr)* noch in reicher Bedeutungsentfaltung vorliegt und vom Niederdeutschen aus in der Gestalt *entlang* auch in das Neuhochdeutsche wieder Eingang gefunden zu haben scheint (Grimm's Wörterbuch III, 564 f.)

Als Bedeutung dieses *andlang* giebt J. Grimm, zuerst Gr. II, 715, »continuus, in longum porrectus«, was Grein I, 5 für das Angelsächsische wiederholt. Heyne, Heliand [3] 165 erklärt *andlang* durch »ganz lang, ganz« (Schmeller giebt keine Übersetzung), Schade, Altd. Wb. [2] 22 im Anschluss an Grimm wieder durch »fortlaufend, ganz«. Altfries. *ondling, ondleng* kommt nur als Adverb, in der Bedeutung »entlang« vor und wird so von Richthofen [2] 962 b übersetzt. Bezüglich des altn. *endlangr, endilangr* schwanken die Lexikographen. Egilsson 136 übersetzt durch »perpetuus, continuus, quantum in longitudinem porrectus est«, Cleasby-Vigfússon 129 durch »endlong, from one end to another«, Fritzner [2] 333 durch »tagen i hele sin Udstraekning fra den ene Ende til den anden«, dagegen Gering in Glossar zur Edda 37 durch »von weiter Ausdehnung, lang«. Alle Erklärer ziehen also das Wort zu dem Adj. *lang* »longus« im gewöhnlichen Sinne. Nur Graff II, 223 äussert einen, übrigens sehr allgemein gehaltenen, Zweifel über die Zusammengehörigkeit der Wörter, die er unter *lang* vereinigt hat.

Diese Auffassung aber scheint mir unhaltbar zu sein. Dass das erste Glied des Compositums *andlang*, *endlangr* nicht das Subst. »Ende«, sondern das Adv. *anda,- and-* ist, hat bereits J. Grimm, Gr. II, 565, erkannt. Alle Versuche, an das Substantiv anzuknüpfen, sind notwendig verfehlt. Auch die später im Nordischen übliche Form *endilangr* statt des älteren unverstandenen *endlangr* nötigt nicht zu jener Hypothese, denn *endilangr* ist sichtlich nur volksetymologische Anlehnung an die zahlreichen Composita mit *endi* »finis«. Auch das ältere *endlangr,* dessen Zurückführung auf eine Nebenform *andi-* statt *anda-* Schwierigkeiten bereitet, mag bereits einer solchen Anlehnung seine Existenz verdanken.

Wie aber soll sich das Richtungsadverb *anda- (andi-?)* mit dem Begriff »lang, longus« vereinigen? Für das zweite Glied des Compositums ist notwendig ebenfalls ein Richtungsbegriff zu verlangen, und die gleiche Forderung gilt für die übrigen Composita, in welchen *lang* mit Orts- resp. Richtungsadverbien verbunden ist. Unter diesen möge ags. *upp-lang* vorausstehen. Dies heisst einfach »aufrecht, erectus«, wie Grein II, 632 ganz richtig angiebt. Für Beow. 759, wo von Beowulf gesagt wird *uplang ástód,* könnte man zwar — nicht grammatisch, aber der Situation nach — mit Heyne's »in ganzer Länge aufgerichtet« zur Not auskommen, aber nicht für Ex. 303 *saeweall ástáh, uplang gestód widh Israhélum ándägne fyrst* »eine Wassermauer erhob sich (im roten Meer) und stand aufrecht gegenüber den Juden einen Tag lang«, oder für Rätsel 85, 4, wo es von dem ragenden Hirschgeweih heisst *ic uplang stôd.* Zu diesem ags. *upplang* aber gehört ahd. *ûflengi (ûffilengi)* »statura« Ahd. Gl. II, 267, 8 (vgl. auch das unverständlich übersetzte *statura curvatur ûffa langêr ist kipokan* Rb. ebenda II, 305, 46), eigentlich »figura erecta«. Aus dem Begriffe des gerade, hoch Aufgerichteten hat sich dann weiter der des Hohen, Erhabenen entwickelt, der in *sublimis ûflanch* bei Notker Ps. 59, 2 (Hattemer II, 203b, 2) zu Tage tritt; unser »erhaben« selbst bietet zu dieser Entwickelung eine Parallele.

Heisst nun *upplang* »in die Höhe gerichtet«, so darf man für *ga-lang* als Grundbedeutung »bis an etwas hinreichend, verbunden mit« ansetzen. Diese Bedeutung liegt noch unverändert vor in dem denominativen *gilangôn* »reichen«. In intransitiver Bedeutung erscheint dies in der Predigt de vocatione gentium: *iz galangôt untaz (demo) gascheite sêla enti geistes* »pertingens usque ad divisionem animae et spiritus« MSD² 166, sodann transitiv als »erreichen« bei Otfrid: *ni thaz mino dohti giuuerkôn thaz io mohti odo in thên thingon thio huldî io gilangôn* ad Sal. 14. Das Adj. *gilang* bedeutet demnächst im Ahd. »verwandt«: *Pêtruse gilangêr* Otfrid II, 7, 23; III, 6, 25; *adfinitas* (Hs. *-os*) *kalange* R., Ahd. Gl. I, 14, 19, *adfinium chuenûn sippia kalangero* Ahd. Gl. II, 329, 75, *affinitate gilengida* Ahd. Gl. I, 272, 31. 433, 7, *cognatio gilengida* Hattemer I, 304a.

Im Ags. hat sich diese Bedeutung »verbunden, eng verbunden mit« nur in dem abgeleiteten *ge-lenge* erhalten: *leahtrum gelenge* »den Lastern ergeben« Jul. 371; eine Wunde heisst *lice gelenge* »den Leib treffend« Andr. 1476, ein leiblicher Sohn wird im Beowulf 2732 ebenfalls *lice gelenge* »des Vaters Leibe entsprossen« genannt. Das einfache *gelong* kommt wie alts. *gilang* nur noch in erstarrten Wendungen in praedicativem Gebrauch vor, wie *nú is raed gelang eft ät thé ánum* Beow. 1376 (andere Beispiele bei Grein I, 419. Bosworth-Toller 407a), *thâr is thiu helpa gilang manno gehuuilicun* Heliand 1112f. (ähnlich noch 5917). Für diese

Stellen wird in der Regel die Bedeutung »praesto, bereit« angenommen (Grein I, 419. Heyne, Heliand [3] 255), aber das trifft nicht zu. Wenn Maria am Grabe Christi, Heliand 5916f., nicht weiss, wo sie den Herrn suchen soll *thâr iro uuârun at thia helpa gilanga,* so heisst das doch nicht »den Herrn, der Hilfe für sie in Bereitschaft hatte«, sondern »den Herrn, auf dem ihre ganze Hoffnung auf Hilfe beruhte«. Ebenso in der citierten Beowulfstelle: »Von dir allein dürfen wir Rat erhoffen«, und ebenso in den übrigen Stellen der ags. Poesie, welche Grein aufführt. Vor allem aber beweist der Prosagebrauch, für den bereits Grein a. a. O. ein Beispiel bringt, und den Bosworth-Toller reichlicher belegt, dass *gelong* in der That als »beruhend auf« gefasst wurde (vgl. Stellen wie *on hwon* oder *on hwý hit gelong waere* »worauf es beruhte«). Als Mittelbegriff wird man auch hier »eng verbunden mit, also zu finden bei« ansetzen dürfen.

Endlich alts. *bi-lang.* Auch dieses hat aus der Grundbedeutung »hinreichend zu etwas« die Bedeutung »verbunden mit« entwickelt: *imu . . . an sibbiun bilang* »ihm durch Sippe verwandt« Heliand 1494 (vgl. *mid sibbeon bilang auaron Jsrahêles* 64f., wo die Handschrift fehlerhaft *bifang* liest).

Nach Analogie dieser drei Beispiele *upplang, gilang, bilang* kann *and-lang* nun ursprünglich kaum etwas anderes bedeutet haben als »entgegen reichend, entgegen gewendet«, dann »quod ex adverso est, was vor einem liegt«. Hiermit kommt man auch recht wohl aus. Im Alts. und Ags. findet sich das Wort fast nur noch in den stehenden Formeln *andlangana dag* resp. *ondlongne däg* und *ondlonge niht* »den ganzen Tag, die ganze Nacht über«, eigentlich »den (noch) vor einem liegenden Teil des Tages, der Nacht hindurch«. Im Guthlac 1124f. ist es Mittag, als der Tod dem Heiligen naht, und der Todeskampf dauert doch nach 1250f. *ondlongne däg odh aefen fordh* »den ganzen Tag hindurch bis auf den Abend«. Als vereinzelter Rest älterer Anwendung aber steht offenbar noch die Stelle Beowulf 2694ff. da. Der Drache hat Beowulf's Hals umschlungen: da eilt Wiglaf zur Hilfe herbei:

thá ic ät thearfe gefrägn théodcyninges
andlongne eorl ellen cýdhan
cräft ond céndhu, swá him gecynde wäs.

Hier überzeugt mich auch Bugge's Deutung »hochaufgerichtet« (Zeitschr. f. deutsche Phil. IV, 217) nicht ganz, man würde da ags. auch wohl *upplang* erwarten; ich glaube, wir dürfen getrost *andlong* hier mit »dem Drachen entgegenstrebend, kampfgierig« erklären.

Die thatsächliche Bedeutung des nordischen *endlangr* kann nicht zweifelhaft sein. Die Wendungen, in denen es begegnet, drücken sicherlich ein »hindurch, von einem Ende zum andern, entlang« aus. Die Entstehung dieser Anwendung aber kann man sich am besten klar machen an Stellen wie Völundarkvidha 8:

stigu or södhlum — *at salar gafli,*
gengu inn thadhan — *endlangan sal:*

»sie stiegen ab an der Giebelwand des Hauses, traten ein und durchwanderten den Saal, der (der Länge nach, denn die Thüren der Hallen sind an der Schmalseite angebracht) vor ihnen lag«. Der Begriff des »durch — hin« ergiebt sich hier leicht als Nebenbeziehung. Und wenn wir einer Stelle wie *hvi thú einn sitr endlanga sali?* Skírnismál 3, 5 begegnen, so darf das nicht irren. Die zu Grunde liegende

Anschauung ist nicht eigentlich »warum sitzest du allein in den Sälen?«, sondern »warum findet man dich allein, wenn man Saal für Saal suchend durchwandert?« Mindestens ist diese letztere Anschauung mit der ersteren gekreuzt. Analogien dazu finden sich im Germanischen häufig genug, so z. B. in der bekannten Anwendung von *äfter* im Sinne von »durch — hin, über — hin« auch bei Ruheverbis.

Dass endlich altfries. *ondling* etc. nur adverbiell und zwar gewöhnlich im Sinne von »entlang« gebraucht wird, ist oben p. 110 bereits berührt worden. Die Bedeutungsentwickelung ist ähnlich wie im Nordischen, und eine Stelle wenigstens zeigt noch einen altertümlicheren Gebrauch. In den Gesetzen der Brokmer heisst es, bei Richthofen 178, 26: *werther ên mon eberned, thene brond skelma meta ondling and thweres ûr anda sine liwe* »wird ein Mann gebrannt, soll man die Brandwunde messen geradeaus und querüber an seinem Leibe«. Die beiden Richtungen sind hier genau *in adversum* und *in transversum*.

Nach diesen Erwägungen, welche die Grundbedeutung von *andlang* hoffentlich ausser Zweifel gestellt haben, würde sich als ursprünglicher Sinn unseres Substantivums *antlangi* somit »Entgegnung« ergeben. Ich halte diese Deutung nicht für gewagt, denn die einzige notwendige Voraussetzung für sie wie für die Erklärung der ganzen behandelten Wortsippe ist die Annahme, dass *-lang* zur Zeit, wo jene Composita gebildet wurden, noch deutlich als Verbal- oder Richtungsadjectivum »sich erstreckend, hinreichend zu« empfunden wurde. Diese Annahme aber erscheint durchaus unbedenklich angesichts der Thatsache, dass das zugehörige Verbum *gi-lingan,* wörtlich »con-tingere« in lebendigem Gebrauch daneben stand.

Unter dieser Voraussetzung, welche *andlang* als Verbaladjectivum fasst, würde sich auch die Existenz einer ablautenden Nebenform *and-ling-* in *antlingen, antlingôn* am leichtesten erklären. Steht doch z. B. auch dem got. *andwairths* und seiner Sippe die Gruppe von ahd. *-wart,* ags. *-weard* u. s. w., im Althochdeutschen auch noch die dritte Stufe in *antwurti* »Gegenwart« etc. zur Seite. Ja man könnte angesichts der mhd. *antwirten, antwerten* neben *antwürten* auch für »respondere« wohl die Frage aufwerfen, ob nicht selbst got. *andawaúrdi,* ahd. *antwurti* »Antwort« statt zu *word,* vielmehr zu dem Adjectivum got. *andwairths* u. s. w. zu stellen, mithin als vollkommene Parallele zu dem ahd. *antlangi* zu betrachten sei. Für die Deutung von *antlangi* selbst aber ist diese letztere Eventualität ohne Belang.

Eduard Sievers.

Vedisches.

1. *Suméka.*

Dies ist eines der Wörter, die ausserhalb des Ṛgveda nur noch vereinzelt in der vedischen Litteratur vorkommen. Schon im Çatapathabrâhmaṇa ist der schärfere Begriff seiner Bedeutung verloren, denn wir sehen es hier Adhy. I, 7, 2, 26, wo es als Epitheton von *saṃvatsara* erscheint, durch *sveka* gedeutet. Sâyaṇa führt diese Erklärung noch weiter aus: *svekaḥ* ist *sushṭhu ekaḥ, sumékaḥ* ist durch Einschiebung eines *m* entstanden. Im Ṛgveda weiss Sâyaṇa von dieser Auffassung ncihts,[1] daselbst erklärt er *suméka* in der Regel durch *surûpa* (III, 6, 10; 15, 5; 57, 4; VI, 66, 6; IV, 42, 3; VII, 56, 17; 87, 3), gelegentlich auch durch *çobhanarûpa* (IV, 56, 3) und das einfache *çobhana* (X, 92, 15), daneben etymologisierend durch *çobhanamehana* (I, 113, 3; *çobhanakarmâṇau çobhanamehane vâ* I, 146, 3; *çobhanamehane surûpe vâ* VII, 87, 3). Wohl im Anschluss an Sâyaṇa gebraucht Ludwig für dieses Wort in seiner Übersetzung die Ausdrücke »schön«, »schön gebildet«, »schön geformt«, »schön gestaltet«, indem er I, 113, 3 in Parenthese dazu setzt »von groszem auszmasze«. Er hat also an die Wurzel *mâ* »messen« gedacht. Grassmann scheint weniger durch Sâyaṇa's *çobhanamehana* als durch das »*maêkañt* adj. tröpfelnd?« in Justi's Handbuch der Zendsprache[2] zu der Angabe »segensreich, ursprünglich: schön träufelnd« in seinem Wörterbuch veranlasst worden zu sein, die er auch in der Übersetzung beibehalten hat, mit Ausnahme von I, 113, 3 und 146, 3, wo er »hehr« und »schön« gebraucht. In der Verbindung von *suméka* mit dem erwähnten altiranischen Worte war ihm schon Benfey im Glossar zum Sàmaveda vorausgegangen, nur dass dieser an die Wurzel, welche in *mayas, mayûkha, mayûra* erscheint, dachte. Alles dies trifft nicht die Wahrheit, die etymologisch richtige Bedeutung hat Roth im Petersburger Wörterbuch gefunden und mitgeteilt, indem er *suméka* zu Wurzel *mi* »in den Boden einsenken«, »gründen«, stellt und mit »wohlgegründet«, »fest«, »feststehend« übersetzt. Da Ludwig noch im Commentar zu I, 146, 3 (Nr. 288) schrieb: »*sumeke:* bleibt unklar« (s. Comm. I, p. 283), ist es nicht unwichtig, dass man die Richtigkeit von Roth's Auffassung beweisen kann.

Suméka erscheint vorwiegend als Epitheton derselben Begriffe, die wir im Ṛgveda als Object bei dem Verbum *minoti* finden.

ródasî suméke bedeutet in formelhaftem Sprachgebrauch an 6 Stellen »die festgegründeten Welthälften«, dem *ródasî . . . tasthatuḥ suméke* III, 6, 10 entspricht *táva dyâ̆vâpṛthivî̆ párvatâsó 'nu vratâ̆ya nimiteva tasthuḥ* III, 30, 4, vgl. *dyâ̆vâpṛthivî̆ . . . viminván* IV, 56, 1; *rájasî* IV, 42, 3 gehört in dieselbe Begriffssphäre, und *ná tasthatuḥ suméke náktoshâ̆sâ* I, 113, 3 ist eine offenbare Nachahmung

[1] Die Inconsequenzen Sâyaṇa's erklären sich gewiss daher, dass er einfach den zu seiner Zeit noch vorhandenen älteren Commentaren folgte, diese aber verschiedener Tradition angehören konnten.

[2] Über *maêkañt* vgl. Geldner, Kuhn's Zeitschr. XXIV, p. 144 f.

der Formel in III, 6, 10. Unter *dhenū* I, 146, 3 ist nach der formelhaften Natur des Sprachgebrauchs wie I, 113, 3 *náktoshā̆sâ* zu verstehen. Zu *pā̆thaḥ sumékaṃ* X, 92, 15 stellen sich die Verse, in denen *sádma* und *sā̆danâ* von dem Verbum *minoti* abhängen, z. B. *átrâ yamáḥ sā̆danâ te minotu* X, 18, 13. Es bleibt übrig *sváruḥ* (Opferpfosten) *sumékaḥ* IV, 6, 3, auch diesen finden wir mehrmals mit dem Verbum *minoti* verbunden, z. B. *mitā̆ iva sváravo 'dhvaréshu* IV, 51, 2, vgl. auch III, 8, 6. Diese Übereinstimmungen im Gebrauch sind um so beachtenswerter, als auf beiden Seiten, sowohl für *suméka* als auch für das Verbum *minoti*, nicht viele Stellen in Betracht kommen. Das Primärsuffix *ka* ist selten, Aufrecht führt Uṇâdisûtras p. 275 an: »*dhâka, mûká* (im weissen Yajurveda *mūka*), *çúshka, çlóka*«, vgl. Lindner, Altind. Nominalbild. p. 68, wo *átka, stúkâ* und *stoká* dazukommen.

2. *Ukhacchid.*

Dieses Wort findet sich nur Ṛgveda IV, 19, 9, in einem Verse, der Wunderthaten Indra's preist:

vamrī̆bhiḥ putrám agrúvo adânáṃ nivéçanâd dhariva ā̆ jabhartha |
vy àndhó akhyad áhim âdadânó nir bhûd ukhacchit sám aranta párva |

Roth gab für dieses ἅπαξ εἰρημένον die Bedeutung »brüchig wie ein Topf, morsch«, und so übersetzen Kaegi in den »Siebenzig Liedern« und Grassmann. Im Wörterbuch hat letzterer »den Topf zerbrechend«, ebenso Ludwig in seiner Übersetzung, indem er in dem *vamrîbhiḥ adânam* und dem *ukhacchit* eine Anspielung auf das Aussetzen der Kinderleichen erblicken will, s. Commentar zur Ṛgveda-Übersetzung II, p. 84. Mir scheint im 3. und 4. Pâda trotz Ludwig's entgegenstehender Ansicht doch einfach die Geschichte von der wunderbaren Heilung des Blinden und Lahmen vorzuliegen, denn der Wortlaut ist fast derselbe wie Ṛv. VIII, 68 (79), 2: *prém andháḥ khyan níḥ çroṇó bhût.* Unverkennbar entspricht *ukhacchid* dem *çroṇa* »lahm« dieser zweiten Stelle (wie denn auch Zimmer Altind. Leben p. 334 »Der Gebrechliche« übersetzt). Dass dieser Begriff aber durch das unklare Bild »brüchig wie ein Topf« ausgedrückt sei, will mir wenig einleuchten. Vielleicht darf man an das Wort *ukhâ* im Gaṇa *kroḍâdi* zu Pâṇini IV, 1, 56 erinnern, einem Gaṇa, in dem lauter Wörter für Körperteile stehen. Im Gaṇaratnamahodadhi (ed. Eggeling) I, 43 erklärt der Commentar dieses Wort *ukhâ* durch *sphik* »Hüfte«. Auch im Griechischen bedeutet κοτύλη zunächst Gefäss, Becher, Schale, dann Knochenhöhle, besonders die Pfanne des Hüftbeckens. *Ukhacchid* könnte also den bezeichnen, der einen Hüftbruch erlitten hat.

3. *Ishṭâpûrtá.*

Ishṭâpûrtá kommt in der vedischen Litteratur öfter vor, im Ṛgveda aber nur in dem einen Totenliede X, 14, 8:

sáṃ gacchasva pitṛ́bhiḥ sáṃ yaméneshṭâpûrténa paramé vyòman.

Im »Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung« scheint mir die Bedeutung dieses Compositums im allgemeinen richtiger angegeben zu sein, als im grossen Wörterbuch: »Wunsch und Erfüllung (Gabe), d. h. Genüge der Wünsche« PW.[1]; »Erstrebtes (auch Eropfertes) und Lohn, d. h. erworbener Schatz (Verdienst) frommer Werke« PW[2]. An beiden Stellen wird weiterhin bemerkt, dass man später

dieses Wort im Sinne von Opfer (*ishṭa*) und fromme Werke (*pûrta*) aufgefasst habe. Ich sehe aber keinen Grund, warum man sich von dieser »späteren« Auffassung für die ältere Zeit soweit entfernen soll, glaube vielmehr, dass sie im wesentlichen die etymologisch richtige ist. Wunsch und Erfüllung desselben sind für uns nahe liegende complementäre Begriffe, aber sie haben nie in dem skr. *ishṭâpûrta* Ausdruck gefunden.[1] Ein besonderer Fehler Grassmann's ist, dieses als Tatpurusha zu fassen und es mit »Erfüllung der Wünsche = Seligkeit« zu übersetzen, so im Wörterbuch und ähnlich in der Übersetzung. Überhaupt aber ist die Übersetzung mit »Seligkeit«, die auch von andern gewählt worden ist, hier wenig am Platze, weil dadurch der indische Gedankeninhalt des Wortes gänzlich verloren geht. Ludwig's Übersetzung der Ṛgvedastelle »vereinige dich . . . mit dem, was an gutem du vollbracht, als gebotenes und als freiwilliges« trifft meiner Ansicht nach gleichfalls nicht das Richtige.

Der Gedanke, der dem ganzen Worte zu Grunde liegt, tritt uns deutlich im Aitareya Brâhmaṇa, Panc. VII, 21, entgegen, wo die *ishṭâpûrtasya aparijyâniḥ* (»Nichtverlorengehen des *ishṭa* und *pûrta*«) genannte Ceremonie behandelt wird. Eine der Formeln, die dabei zu sprechen sind, lautet: *punar na indro maghavâ dadâtu brahma punar ishṭam pûrtaṃ dât svâheti* »Indra der Reiche soll uns wiedergeben, das Brahma soll uns wiedergeben das Geopferte und Geschenkte, Svâhâ!«

Nach dieser Stelle und ebenso nach anderen Stellen, z. B. Çatap. Br. XIII, Adhy. 1, 5, 6, ist *ishṭâpûrta* ein Dvandva. Schon Weber hat Ind. Stud. IX, p. 319 gegen Haug darauf aufmerksam gemacht, dass der Padapâṭha zu Taitt. Saṃh. III, 3, 8, 6 die Länge des mittleren *â* durch die Kürze ersetzt, während Haug in der Anmerkung zu p. 474 seiner Übersetzung des Aitareya Brâhmaṇa das Compositum *âpûrta* abscheiden wollte.

Besonders wichtig ist aber, dass die Autoren so alter Texte wie Taittirîya Saṃhitâ und Çatapatha Brâhmaṇa das *ishṭa* unseres Wortes nur als Particip der Wurzel *yaj* verstanden haben, wie die beiden folgenden Stellen zeigen.

Im Çat. Br. XIII, Adhy. 1, 5, 6 heisst es: *ayajatety adadâd iti brâhmaṇo gâyatîshṭâpûrtaṃ vai brâhmaṇasyeshṭâpûrtenaivainaṃ sa samardhayatîti* »‚Er hat (den Brahmanen) opfern lassen‘, ‚er hat (dem Brahmanen) gegeben‘, so singt der Brahmane, denn der Brahmane herrscht über das *ishṭâpûrta,* er (der Brahmane) setzt ihn (den *yajamâna*) in den Besitz des *ishṭâpûrta*«. Etwas anders Weber, Ind. Stud. X, p. 96, aber ich glaube, dass meine Übersetzung dem Wortlaute und dem Sprachgebrauche entspricht. Leider steht mir kein Commentar zu dieser Stelle zu Gebote.

In der Taitt. Saṃh. I, 7, 3, 3 heisst es: *yajñéna vã ishṭî pakvéna pûrtî yásyaiváṃ vidúsho 'nvâhâryà âhriyáte sá tv èvéshṭâpûrtî* »Durch das Opfer ist man *ishṭin,* durch das Gekochte ist man *pûrtin*; von wem, der so weiss, der *anvâhârya* dargebracht wird, der ist ein *ishṭâpûrtin.*«[2] Da unter *pakva* an dieser Stelle der *anvâhârya,* eine für die Priester bestimmte, in einem gekochten Brei bestehende Gabe zu verstehen ist, so fällt auch hier die Bedeutung von *pûrta* unter den allgemeineren Begriff einer vom eigentlichen Opfer verschiedenen Gabe.

[1] »Einen Wunsch erfüllen« wird im Veda durch *kâmam* (nicht *ishṭam*) *â-pṛ* ausgedrückt, z. B. I, 16, 9.

[2] *ishṭâpûrtin* wird im Pet. Wtb. hier ganz richtig durch »das Verdienst der Opfer und frommen Werke habend« wiedergegeben.

Zu dieser letzteren Stelle lautet Sâyaṇa's Erklärung: *ishṭam âgneyâdiçrauta-karma pûrtaṃ vâpikûpâdismârtakarma* | *tatrâgneyâdiyâgeneshṭasaṃpattiḥ pakvenânvâhâryeṇa pûrtasaṃpattiḥ* || Über die Definition von *ishṭa* ist nichts zu bemerken, aber von *pûrta* giebt der Commentator eine die Fälle des späteren Gebrauchs andeutende Erklärung, während es in der Textstelle eine bestimmte einzelne Sache bezeichnet, die mit am frühesten in Betracht kam, nämlich eben eine Gabe an die Brahmanen. Die obige allgemeine Erklärung kehrt bei verschiedenen Commentatoren wieder, so z. B. in der im Pet. Wtb. aus dem Commentar zu Hemacandra's Abhidhânacintâmaṇi citierten Stelle, so ferner bei Haradatta zu Âpast. Dharmasûtra II, 7, 3, wo es heisst *ishṭam agnihotrâdi pûrtaṃ smârtaṃ karma taḍâgâdi.* In den Versen, die Sâyaṇa zu Ait. Br. Panc. VII, 21 citiert, sind zwei Definitionen enthalten, deren erste *ishṭa* etwas anders fasst, aber ohne dass ein eigentlicher Widerspruch gegen die obige Erklärung vorläge:

varṇâçramânvayi dharma ishṭam pûrtam athetarat |
prapâtaṭâkâdirûpaṃ tac ca sarvatra dṛçyate |
smârtaṃ pûrtaṃ çrautam ishṭam iti ke cid ihocire |

»*Ishṭa* ist die pflichtmässige Handlung, die mit der Kaste oder dem Stande *(âçrama)* der Brahmanen zusammenhängt, *pûrta* ist das übrige, wie z. B. Brunnen, Teiche (nämlich solche zu stiften), und das kommt überall vor. Einige haben hier gesagt, *pûrta* sei das in der Smṛti, *ishṭa* das in der Çruti Angeordnete.«[1]

Wo sind nun die vedischen Stellen, an denen *ishṭâpûrta* etwas anderes als »das Geopferte und Geschenkte« bedeutet? Es giebt keine. Dagegen finden sich im Ṛgveda — und darauf will ich hinaus — mehrere Stellen, in denen unverkennbare Ableitungen der Wurzeln *yaj* und *pṝ* in charakteristischer Weise verbunden sind, um die verdienstlichen Handlungen des Opferns und Schenkens zu bezeichnen, so dass kein Zweifel daran bestehen kann, dass das *ishṭa* von *ishṭâpûrta* von jeher das Particip der Wurzel *yaj* gewesen ist, und dass die Verbindung der beiden Participien zu ältest dieselben Handlungen zusammengefasst hat. Eine der besten Stellen ist Ṛv. I, 125, 4:

úpa ksharanti síndhavo mayobhúva ijânáṃ ca yakshyámâṇaṃ ca dhenávaḥ |
pṛṇántaṃ ca pápuriṃ ca çravasyávo ghṛtásya dhấrâ úpa yanti viçvátaḥ ||

»Es fliessen die labenden Ströme, die Milchkühe, hin zu dem, der Opfer veranstaltet hat und veranstalten wird; zu dem, der schenkt und geschenkt hat, kommen von allen Seiten die Preisliches erstrebenden Ströme von Ghee«. Sâyaṇa sagt, dass nicht nur diejenigen, welche das Somaopfer darbringen, grossen Lohn ernten, sondern auch diejenigen, welche *sukṛtasâdhanâni karmântarâṇi* ausführen.

Ferner kommt z. B. in Betracht VI, 28, 2:

índro yájvane pṛṇaté ca çikshaty úpéd dadâti ná svám mushâyati

»Indra hilft dem Opferer und dem, der schenkt; hinzu giebt er, nicht stiehlt er das Eigentum.«

Unter dem Schenken wird in der alten Zeit in erster Linie das Beschenken der beim Opfer thätigen Brahmanen gemeint sein. In dieser Beziehung ist Ṛv. X, 107, 3 von Interesse, ein schwieriger Vers, in dem es heisst:

[1] Haug übersetzt diese Verse in der Anmerkung zu p. 474 seiner Übersetzung des Ait. Br., hat sich aber dabei sehr stark versehen.

daivi pûrtir dákshiṇâ devayajyă ná kavâribhyo nahi te pṛṇánti

»Die Dakshiṇâ ist ein göttliches Geschenk, das Götteropfer ist nicht für die Geizigen, denn die schenken nicht.« So glaube ich — anders als Ludwig und Grassmann — diese Worte auffassen zu müssen, vgl. VII, 32, 9 *ná devăsaḥ kavatnáve* »die Götter sind nicht für den Geizigen«. Im Laufe der Zeit sind andere verdienstliche Werke mehr in den Vordergrund getreten, das ist aber auch, meiner Ansicht nach, der einzige Unterschied zwischen früher und später.

4. Ṛv. I, 115, 2.

sŭryo devĭm ushásaṃ rócamânâm máryo ná yóshâm abhy èti paçcăt |
yátrâ náro devayánto yugăni vitanvaté práti bhadrăya bhadrám ||

Grassmann übersetzt: »Der Sonnengott, er folgt der Morgengöttin, der strahlenden, so wie der Braut der Freier; dort wo die Frommen ihre Wagen schirren, von einer Seligkeit zur andern fahrend.« Ludwig übersetzt: »wie der bräutigam der jungfrau, so geht Sûrya der Ushas, der stralenden göttinn, von rückwärts nach, wo fromme männer auszbreiten ihre geschlechter unter des glückbringenden augen glücklich.« Im Commentar bringt Ludwig eine entschiedene Verbesserung des ersten Teils an, indem er zu übersetzen vorschlägt: »wie der jüngling dem weibe folgt«.

Sâyaṇa hat noch deutlicher: »wie ein Mann einer schönen Frau immer nachgeht«. Bei demselben findet sich aber auch die richtige Erklärung der Worte *yugâni vitanvate,* die er in erster Linie auf das Opferwerk bezieht. Es liegt hier wieder einer jener Fälle vor, wo ein an und für sich mehrdeutiger Ausdruck sofort seine bestimmte Bedeutung erhält, sowie man den formelhaften Sprachgebrauch oder das für eine Sache übliche Bild kennt. Dieses liegt vollständiger vor X, 101, 3

yunákta sĭrâ vi yugă tanudhvaṃ kṛté yónau vapatehá bĭjam

»Spannt die Seile an, legt die Joche auf, in den bereiten Schoss werft den Samen!« Vers 4 folgt die Erfüllung:

sĭrâ yuñjanti kaváyo yugă vi tanvate pṛ́thak

»Die Weisen spannen die Seile an, legen gesondert die Joche auf«. Das Bild ist von der Thätigkeit des Landmanns hergenommen und bezieht sich hier ohne jede Frage auf den Beginn des Opfers. Zwischen *práti* und *bhadrám* ist das von letzterem abhängige *bhadrăya* eingeschoben, das Grassmann im Wörterbuch richtig auf *Sûrya* bezog, das er aber in dem phantastischen Bilde, das seine Übersetzung von der ganzen Stelle giebt, anders gewendet hat. Der abhängige Dativ geht ebenso voraus in dem gleichfalls dem Kutsa zugeschriebenen Hymnus I, 113, 20:

ápnaḥ . . . îjânăya çaçamânăya bhadrám.

»Sûrya geht der glänzenden Göttin Ushas nach wie ein Mann einer (schönen) Frau, dahin, wo Götter verehrende Männer die Joche auflegen zu dem für den herrlichen herrlichen (Werke).«

Ernst Windisch.

INDEX.